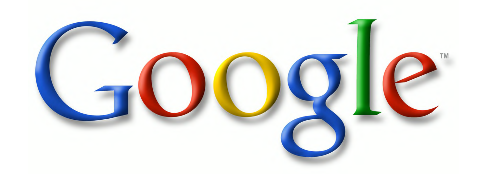
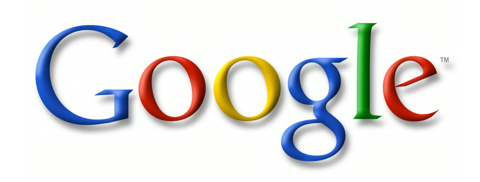

Google





UC-NRLF
$B 151 770





*ÉTUDES ÉCONOMIQUES ET SOCIALES*
Publiées avec le concours du Collège libre des Sciences

I

# La Morale Chinoi

## FONDEMENT DES SOCIÉTÉS D'EXTRÊME-ORIEI

PAR

**F. FARJENEL**
PROFESSEUR AU COLLÈGE LIBRE DES SCIENCES SOCIALES
MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE PARIS

PARIS, V[e]
V. GIARD & E. BRIÈRE
Libraires-Éditeurs
16, RUE SOUFFLOT ET 12, RUE TOULLIER

1906

# La Morale Chinoise

faites, comme on avait interprété les traductions des missionnaires, et ainsi les erreurs continuaient à se répandre.

Il ne faudrait pas croire d'ailleurs que ces savants étaient sans mérite. Ils avançaient au milieu de difficultés de toutes sortes, n'ayant pour éclairer leur route que des dictionnaires et des méthodes faits par les missionnaires divisés en deux camps, au sujet du sens de certains termes philosophiques de la plus haute importance, au point de vue des doctrines.

De plus, la nature même de l'écriture idéographique chinoise rend toute traduction particulièrement délicate ; l'amplitude de sens des images conventionnelles qui constituent les mots écrits, l'extrême concision des vieux textes, tendent au traducteur des pièges continuels que les Chinois eux-mêmes n'évitent pas toujours, lorsqu'ils n'ont pas fait une étude approfondie de leur langue artificielle. Rien n'est donc plus facile, pour le traducteur, que de céder à la tentation de solliciter le texte pour lui faire dire ce qui plaît, et, bien entendu, cette tentation est toujours grande quand il s'agit de traductions d'œuvres de philosophie ou de morale.

Au nombre de ceux qui furent entraînés à commettre ce genre d'erreur, il faut citer en première ligne un sinologue de mérite, Guillaume Pauthier, qui a traduit quelques-uns des plus importants livres classiques de la Chine. Les imperfections de son travail ont eu de graves conséquences, car c'est dans ses œuvres que beaucoup de publicistes fran-

çais sont allés chercher, pour les connaître, la philosophie et la morale chinoises.

Il n'est pas étonnant que, dans ces conditions, cette morale soit si peu, et surtout si mal connue et que l'on croie communément que le peuple chinois, contrairement à toutes les lois sociologiques, s'est développé, depuis Confucius, sur un fonds moral purement rationaliste.

Le progrès des sciences sociales empêche aujourd'hui les sociologues de tomber dans l'erreur commise et les met en défiance contre les travaux déjà faits sur ce sujet ; ils désirent que les simologues, continuant à étudier cette question, leur en exposent de nouveau les termes.

Le présent ouvrage a pour but de répondre à ce désir. La matière en a fait l'objet de notre cours, au Collège libre des sciences sociales, où nous nous sommes efforcé de traiter la question sous son aspect le plus général. Ce n'est pas, en effet, en quelques leçons, qu'on peut se flatter d'épuiser un pareil sujet.

Pour traiter d'une façon complète et approfondie de la morale d'un peuple si ancien, pour la suivre dans tout le processus de son évolution, plus de quarante fois séculaire, pour y exposer seulement toutes les modifications, actions et réactions, tous les apports étrangers qui ont agi sur le fonds primitif, de nombreux ouvrages seraient nécessaires. Il faut espérer que la science sinologique, progressant, fournira dans l'avenir des savants qui traiteront en détail tous les côtés d'une question aussi vaste.

Comme nous l'avions déjà fait dans notre précédent ouvrage, *Le Peuple chinois*, notre dessein, en traitant cette fois de la morale, a été seulement de tracer une large esquisse du sujet, à l'usage des personnes, si nombreuses aujourd'hui, qui veulent se faire une idée rapide et exacte de la pensée chinoise dans ses traits principaux.

Ce livre est donc une œuvre de vulgarisation destinée à faire connaître, pour sa part, un peuple auquel les grands changements qui s'accomplissent présentement vont accorder une place si importante dans le jeu des destinées de l'humanité.

Tout le monde sent le besoin d'être de plus en plus éclairé sur l'Extrême-Orient, d'où peuvent sortir encore tant de conflits, et en particulier sur la Chine dont l'importance est telle, que son entrée sur la scène où s'agitent les compétitions de la politique internationale est de nature à changer profondément l'équilibre et l'orientation des forces qui dirigent la vie politique des nations.

Lorsque le peuple chinois, qui, actuellement, réforme son armée, qui appelle des instructeurs et des professeurs japonais pour profiter, lui aussi, des avantages de la science occidentale, aura réalisé quelques-unes de ses espérances de relèvement, il ne pourra manquer de tenir dans le monde une place considérable, et chacun de ses mouvements, dans l'ordre moral, économique ou militaire, aura partout une répercussion profonde.

Ce sont là des prévisions devenues banales ; elles justifient

la nécessité d'étudier la Chine, non plus seulement dans son étrangeté exotique, si intéressante qu'elle soit pour les artistes et les lettrés, mais dans son âme même, dans les grandes idées morales qui l'ont animée et qui l'animent encore.

Nous sentons combien le travail que nous présentons aujourd'hui au public est peu de chose à cet égard, et nous comptons bien que les lecteurs n'y verront qu'une pierre de plus apportée à un édifice de connaissances dont, en Occident, on ne fait encore que poser les fondements.

F. F.

# CHAPITRE PREMIER

## La société primitive.

A l'origine de son histoire, la société chinoise ne nous apparaît pas comme un groupement humain embryonnaire, réunion de quelques familles sans cohésion, sans lien solide. Au contraire, dès les premières pages des *Annales de la Chine*, on voit le peuple constitué en État.

Dans les premiers chapitres de Chou-King, les premiers empereurs historiques de la Chine y remplissent déjà des fonctions toutes semblables à celles que remplit, encore aujourd'hui, le souverain qui règne à Pékin. La plus importante de ces fonctions est le pontificat suprême, lequel consiste à accomplir les actes rituels nécessaires pour rendre au Seigneur d'En-haut, au grand Dieu du Ciel, le culte qui lui est dû.

On voit aussi le souverain élu, choisi par son prédécesseur et considéré comme tenant son mandat de gouverner les peuples, du Ciel lui-même. Il détermine la division du temps, la nature des travaux qu'il est convenable d'exécuter en

chaque saison, délègue des inspecteurs pour s'assurer du bon fonctionnement des choses dans les diverses parties de l'Empire; bref, il agit comme le chef d'une société civilisée en possession d'une organisation sociale et politique complète. Et ceci se passe vers l'an 2250 avant Jésus-Christ.

La morale qui règne dans une telle société n'est pas, ne peut pas être, une morale primitive, c'est-à-dire une morale qui émanerait du fonds même de cette société, laquelle se serait formée spontanément par la réunion, plus ou moins fortuite, de plusieurs groupes de familles.

Si donc, on veut rechercher l'origine de la morale chinoise, il faut remonter au-delà de l'histoire proprement dite, au-delà de ce que nous en apprennent les textes dont les récits n'ont pas le caractère purement légendaire, et dès lors la question des origines de la société chinoise se pose en même temps que celle des origines de sa morale.

Déjà, dans un précédent ouvrage, nous avons traité sommairement cette question (1), nous n'en rappellerons que les principaux points.

En l'absence d'indications suffisamment précises dans les livres historiques, on est obligé de rechercher l'origine première du peuple chinois à l'aide d'hypothèses basées sur la comparaison de l'état religieux, moral, social et politique de ce peuple et de celui des autres peuples du même continent, à l'époque où commence l'histoire chinoise.

(1) *Le peuple chinois, ses mœurs et ses institutions*. Paris, Chevalier et Rivière, 1904, chap. XV.

Or, en ces temps reculés, c'est-à-dire au-delà du deuxième millénaire avant Jésus-Christ, l'Assyrie, la Chaldée, nous offrent des documents permettant de reconstituer leur état social ; mais, d'autre part, les institutions des peuples se modifient très lentement, des milliers d'années s'écoulent avant que le fondement d'une société ait même été ébranlé ; l'histoire nous enseigne que les bases sur lesquelles repose la vie d'un peuple ont toujours une très grande solidité et que, pour les changer ou les détruire, il faut le continuel travail de longues générations ; alors que la société paraît extérieurement fort différente de ce qu'elle était à ses origines, il reste encore de nombreux vestiges du passé, dans ses institutions.

C'est pour cela que les sociétés grecque et romaine, elles aussi, quoique plus jeunes de quinze ou dix-huit siècles au moins que les institutions chinoises, peuvent nous fournir d'utiles points de comparaison.

Or, les unes et les autres, à quelque époque reculée de leur histoire, ont possédé des institutions absolument identiques à celles du peuple chinois.

C'est la même religion, le même culte, la même constitution familiale, la même constitution politique, la même constitution sociale. Une foule de détails qui peuvent caractériser la vie d'un peuple sont les mêmes chez tous ; dans la religion, c'est le même sacrifice qui se déroule de la même manière, qui sacrifie les mêmes victimes et dans le même ordre ; ce sont les mêmes croyances qui habitent l'âme du

Chinois et du Romain et du Chaldéen. La maison du Romain des temps antiques, le palais de ses rois, sont bâtis rigoureusement sur le même plan que la maison et que le palais chinois ; il en est de même pour la Grèce, de même pour les temples hébraïques. Chez les uns et chez les autres, les mêmes fonctions pontificales appartiennent au prince qui les exerce de la même manière. La vie de l'homme y est divisée selon les mêmes conceptions, l'adolescence, le mariage, la mort y sont l'objet des mêmes rites minutieux dans leurs plus infimes détails. Il n'est pas jusqu'à la couleur rituelle du voile de la mariée qui ne soit la même en Chine et à Rome. Ceci est un exemple entre cent autres possibles.

Est-il téméraire de penser que de telles coïncidences ne sont pas fortuites ? Ne peut-on pas croire que tous ces peuples, ont, dans des temps très anciens, à une époque où, ni les uns, ni les autres n'écrivaient leurs annales, vécu ensemble ?

La philologie a bien établi la parenté de peuples que les hommes n'auraient peut-être jamais connue, sans les investigations et les découvertes de cette science nouvelle. La philologie, en effet, a permis de savoir que les peuples actuels de l'Inde, de la Perse et de l'Europe étaient de la même famille, qu'ils avaient dû former une société commune à une époque très reculée et parlé alors une langue d'où sont issus le zend, le sanscrit, le grec, le latin. Ces langues aryennes, il est vrai, paraissent n'avoir pas de caractères communs avec les langues sémitiques et les langues dites

touraniennes ; mais, cela n'est pas une raison suffisante pour faire rejeter, comme invraisemblable, une origine commune de ces trois grands groupes de peuples qui, dans la haute antiquité, constituaient tout le monde civilisé.

Les langues humaines se modifient très vite, méme à notre époque où elles sont fixées par l'écriture ; elles devaient se modifier plus vite encore lorsqu'aucun signe graphique ne conservait la physionomie des mots. Il n'est donc pas étonnant que l'écriture n'ait pas gardé la trace d'une communauté de langage. Cela devait être, si celui-ci ne s'écrivant pas et se modifiant toujours, conformément à cette évolution qui semble être une loi de la vie, avait déjà perdu son premier aspect, lorsque pour la première fois, les hommes songèrent à en fixer, sur le bois ou sur la pierre, une représentation quelconque.

Les institutions, elles, ne se transforment pas avec la même rapidité, loin de là. Tout notre droit n'est-il pas encore plein de prescriptions qui nous viennent de la société romaine, alors que, depuis de longs siècles, la langue dans laquelle ses prescriptions ont été fixées ne se parle plus ? C'est pourquoi la comparaison des institutions paraît plus propre à élucider le problème des origines de sociétés différentes que tout autre mode d'investigation.

Or, nous avons vu que l'emploi de ce procédé nous amenait à conclure à l'origine commune du peuple chinois et des autres grands peuples, de la haute antiquité. Pourquoi,

jusqu'à preuve du contraire, ne nous en tiendrions-nous pas à cette conclusion qui paraît si rationelle ?

D'autre part, le lieu où les Chinois et les autres vivaient en commun, paraît être l'ouest de l'Asie. Si les livres historiques chinois ne nous donnent pas à cet égard les indications précises qui satisfont le besoin scientifique occidental, on trouve néanmoins dans la vie du peuple chinois une foule d'indices desquels on peut induire une origine chaldéenne. Tous les peuples placent la région sacrée dans la contrée, d'où sont partis leurs ancêtres. Pour nous, cette région, c'est l'Orient, la religion occidentale en conserve le souvenir dans sa liturgie. Pour le Chinois, cette région est l'Occident, et le pontife domestique ne manque pas de la rappeler par son attitude dans les cérémonies sacrées. C'est l'Ouest qui est la région des mânes.

Donc, les Chinois d'aujourd'hui paraissent être un rameau détaché de ces sociétés mésopotamiques, dont les récentes découvertes archéologiques reconstituent, chaque jour, un peu plus l'histoire. Et ainsi, la morale chinoise la plus ancienne ne sera que la morale même de ces peuples.

L'étude de la morale chinoise présente, pour cette raison, un intérêt puissant au regard de l'histoire universelle. Tous ces peuples antiques sont depuis longtemps disparus ; il a fallu aux hommes modernes de longues et patientes recherches, des prodiges de sagacité pour les faire revivre, pour reconstituer leur vie morale et sociale. Le peuple chinois est toujours vivant, il offre à nos investigations sa

littérature et le tableau de sa vie sociale. De plus, il est demeuré attaché, d'une façon incroyable, à ses antiques usages ; ses mœurs et ses lois sont encore, à peu de chose près, ce qu'elles étaient il y a plus de quatre mille ans, treize ou quinze siècles avant la fondation de Rome. Une évolution s'est faite, mais cette évolution n'a pas touché aux fondements mêmes de la société.

Quel était donc en ces temps si lointains le caractère de la morale chinoise ?

Très vraisemblablement c'était, dans toute sa force, la morale patriarcale, c'est-à-dire, la morale qui tire de l'idée de paternité tout le droit individuel, familial et social.

Le père est considéré comme l'intermédiaire entre le Dieu ou les dieux et les hommes qu'il a engendrés. La divinité lui a communiqué la vie, le père, à son tour, a communiqué la vie à ses descendants, il participe donc à l'œuvre divine, et comme il est plus près de la source première de cette vie sacrée, il est digne de tout respect. En outre, dans toutes les sociétés à forme patriarcale, le patriarche est le pontife qui communique avec la divinité, qui la prie, qui sollicite sa bonté, qui lui demande le pardon des fautes de tous et qui, pour tous, offre le sacrifice.

Toutes ces prérogatives l'entourent d'une dignité suréminente qui donne à l'autorité paternelle un caractère auguste que nous ne lui connaissons plus en Occident.

A cet égard, le Chinois n'a pas changé. Pour lui, le père de famille est encore un personnage semblable à l'Abraham

biblique, pontife et roi de toute sa famille, de tout son clan, il sera l'objet des plus remarquables manifestations de respect.

Dans toutes les grandes circonstances de la vie, tous les Chinois s'agenouillent le front dans la poussière devant les auteurs de leurs jours.

Un tel caractère de l'autorité paternelle ne permet pas à la liberté individuelle de naître. Le fils sera donc toujours mineur tant que vivra son père, et celui-ci aura naturellement droit de vie et de mort sur son enfant. Il devait en être ainsi dans toutes les sociétés patriarcales antiques. Le peuple chinois a conservé de ce temps plus que des vestiges : l'autorité paternelle presque absolue y figure toujours dans le Code.

On pourrait croire que toute la morale patriarcale provient de la religion des ancêtres. N'est-il pas très logique de supposer qu'une religion qui divinise les aïeux et le père de famille, pontife aujourd'hui, qui demain, après sa mort, sera adoré comme un dieu, a été le fondement sur lequel toute la morale patriarcale s'est lentement édifiée ? Si vraisemblable que paraisse une telle théorie, on n'en trouve pas trace dans l'histoire chinoise, qui est de toutes la plus ancienne.

La religion familiale, qui rassemble à des époques fixées tous les enfants d'une même lignée autour de l'autel domestique, est au contraire relativement moderne ; dans l'antiquité chinoise, le culte était exclusivement public, ainsi que nous l'apprennent les plus sérieux des auteurs chinois.

Les familles du peuple n'avaient pas de temple, pas de culte domestique.

Seuls les princes et l'Empereur sacrifiaient pour tout le peuple, et le culte par excellence, celui que nous montre le Chou-King à ses premières pages, c'était le culte au Seigneur d'en-haut, au Chang-Ti, et c'est ce Seigneur à la volonté duquel est suspendue toute la morale.

Qu'était ce suprême seigneur des origines de l'histoire chinoise ? Etait-ce un Zeus, un Jupiter, un Jéhovah ?

D'après les textes chinois, il possède tous les caractères de ce dernier. C'est par sa volonté que règnent les rois ; il récompense leur vertu par la prospérité, et, pour châtier leurs crimes, non seulement il leur envoie des calamités affreuses, mais aussi il suscite des vengeurs de sa justice, des princes qui rassemblent des armées et qui, au nom du ciel, vont renverser les coupables de leur trône. L'histoire chinoise antique est pleine de ces faits et tous les changements de dynastie y sont présentés comme une conséquence de la colère céleste.

Sans doute, les hommes de ces âges reculés ne cherchaient point, comme l'ont fait les philosophes des temps postérieurs, à connaître, par l'intuition des idées métaphysiques, les attributs de ce personnage céleste. Si l'on s'en tient aux textes, on voit qu'il était considéré comme une puissance primordiale, comme une personne suprême et invisible, à laquelle l'homme devait l'hommage et le sacrifice.

Ce Chang Ti était le père mystique de toute la nation chinoise composée de divers clans, lesquels se trouvaient rassemblés sous l'autorité pontificale de l'Empereur, qui seul lui sacrifiait ; comme aujourd'hui, dans la famille, seul, le père sacrifie pour tous aux mânes des ancêtres.

Sa volonté était pour le prince, et conséquemment pour tous ses sujets, la règle de la morale ; ce qu'il prescrivait était le bien, ce qu'il défendait était le mal.

Cette volonté était connue par une révélation, et non pas seulement par la grande sagesse qu'elle accordait à certains hommes, comme les empereurs Yao et Choun ; cette révélation était positive et s'appliquait aux faits particuliers ; la science augurale fournissait les moyens de la mettre en acte.

Dans le troisième chapitre du Chouking, on voit l'Empereur Yu commander à un fonctionnaire d'interroger la carapace de la grande tortue et la plante *che*, qui toutes deux servaient à la divination.

Les Chinois de ces temps anciens croyaient donc, comme tous les autres peuples leurs contemporains et comme ceux des âges postérieurs, à la révélation divine sous différentes formes.

C'est dire que la morale n'était point séparée de la religion, qu'on ne concevait même pas l'une sans l'autre, qu'on croyait au contraire l'une et l'autre tellement unies qu'aucune distinction n'était possible entre elles.

En remontant plus haut encore que les textes historiques,

en consultant les récits légendaires que les auteurs ont colligés sur les temps antérieurs au règne de Yao, c'est-à-dire en se référant à plus de deux mille trois cents ans avant notre ère, on voit qu'il est question de trois Augustes et de cinq Seigneurs. Que sont ces personnages ? Sont-ce des divinités qui auraient accompagné le Chang Ti suprême. Doit-on voir dans ces trois Augustes une sorte de Trinité divine, personnification de celle dont parle Lao-Tseu lorsqu'il dit : « Le un à produit le deux, le deux a produit le trois ; le trois a produit tous les êtres », et à laquelle il donne le nom I-hi-wei, qui se rapproche d'une façon si singulière de celui de Yawhé, que les Hébreux donnaient au Seigneur céleste ?

Est-ce que ces paroles du grand métaphysicien de l'antiquité chinoise étaient comme un écho de doctrines très anciennes que le peuple chinois aurait professées avant sa séparation des peuples aryens et sémitiques, chez qui l'on retrouve de pareilles croyances ?

Ce sont là des questions encore insolubles pour la science; mais il est bon de les indiquer dès maintenant en espérant que les découvertes archéologiques, qui se poursuivent actuellement dans la Susiane, finiront par permettre d'élucider cet important problème.

Dans tous les cas, si nous ne pouvons savoir avec exactitude qu'elle était la croyance des hommes sur la divinité, nous savons d'une façon très sûre que le culte était le même, dans ses grandes lignes chez tous ces peuples, et que leurs

institutions étaient identiques, ce qui nous avertit qu'identique aussi était leur morale.

Nous savons qu'ils étaient arrivés à un haut degré de civilisation, que la faculté d'observation des grands phénomènes astronomiques avait acquis un assez grand développement, pour leur avoir permis de trouver la division exacte de l'année solaire et de noter avec beaucoup de sagacité les grands mouvements des corps célestes.

Tout cela s'observe chez le peuple chinois de même que chez les Chaldéens, dont il est vraisemblablement descendu.

Les Chinois de la haute antiquité ont-ils aussi pratiqué le culte des astres ?

On n'en trouve pas trace dans les textes anciens. Il n'apparaît que dans les époques postérieures.

Aujourd'hui, les astres sont associés au culte du Chang-Ti ; mais leur culte a un caractère subordonné.

Dans la grande cérémonie du sacrifice au ciel, qui se fait tous les ans à Pékin, au solstice d'hiver, sur l'autel circulaire à trois étages, la tablette du Chang-Ti est placée au sommet de la plus élevée des trois plateformes · celles de la lumière diurne, de la lumière nocturne, de la Grande-Ourse, et des vingt-huit constellations zodiacales ne se trouvent que sur les côtés droit et gauche de la deuxième plateforme, comme si, par cette position même, on avait voulu exprimer, symboliquement, la suprématie du Chang-Ti, ou Seigneur d'en-haut, sur les forces de la nature.

Il en est de même des tablettes réservées aux maîtres

des nuages, de la pluie, du vent, du tonnerre, auxquels on rend aussi un culte, dans la même cérémonie.

Cette cérémonie est l'acte le plus important du sacerdoce impérial.

Les « maîtres » des éléments sont des esprits qui animent ceux-ci, sorte de divinités ou plutôt de génies.

Dans l'antiquité chinoise, on trouve ce culte des forces naturelles personnifiées dans les esprits des montagnes et des rivières ; et il importe de remarquer que ce culte leur est rendu par le prince.

On connaît le culte des mânes, général dans toute la Chine.

Le Chou-King nous montre l'empereur sacrifiant également aux mânes de ses ancêtres ; mais les auteurs chinois nous apprennent que les gens du peuple, dans l'antiquité, ne sacrifiaient pas à leurs ancêtres comme aujourd'hui.

Ceci est très important, car cette constatation renverse la notion, que nous avions jusqu'ici, du développement des sociétés antiques, qui toutes, ainsi qu'on l'a vu, ont eu les mêmes institutions que la société chinoise ; si l'on admet, en effet, que toutes proviennent d'une source commune, on doit admettre, par là même, qu'au moment de leur séparation, leur constitution sociale et politique devait être identique.

Or, si les Chinois de la haute antiquité n'avaient pas encore de culte familial privé, si, seuls, l'Empereur et les chefs d'Etat possédaient le privilège de sacrifier aux ancêtres, il devait en être de même dans le rameau aryen dé-

taché de la même souche, rameau qui se composait, avec les ancêtres des Hindous et des Perses, de ceux des Grecs et des Romains, dont l'histoire est muette pour nous au-delà du premier millénaire avant Jésus-Christ.

Lorsque Fustel de Coulanges composa son chef-d'œuvre, *la Cité antique*, il croyait que, dans les sociétés dont son génie relevait les traces, la religion des ancêtres, qu'il trouvait partout et qui, comme en Chine, donnait leurs formes, les mêmes formes, à toutes les institutions, était le produit du premier développement de l'âme humaine, concrétisant dans le culte des mânes, son besoin religieux. Ne prenait-il pas un état social, produit d'une évolution déjà longue, pour la naissance même d'une société ?

Et pourtant il disait ; « Les institutions et les croyances que nous trouvons aux belles époques de la Grèce et de Rome, ne sont que le développement de croyances et d'institutions antérieures ; il en faut rechercher les racines bien loin dans le passé. Les populations grecques et italiennes sont infiniment plus vieilles que Romulus et Homère. C'est dans une époque plus ancienne, dans une antiquité sans date, que les croyances se sont formées et que les institutions se sont ou établies, ou préparées (1). »

Le savant auteur n'allait pas plus loin dans ses suppositions. S'il avait connu les institutions chinoises, nul doute qu'il n'eût cherché dans leur étude un moyen de mieux comprendre les institutions antiques des peuples aryens que sa

(1) *La Cité antique*. Introduction. Paris, Hachette, 1873.

sagacité et son érudition avaient reconstituées. Il eût été frappé de leur ressemblance, si étonnante, avec celles des sociétés qu'il connaissait si bien. Il eût professé, peut-être, la communauté d'origine de tous ces peuples, faisant faire ainsi à la science historique un pas de plus, en lui permettant de reconstituer, par l'induction, le tronc duquel sont sorties toutes les grandes civilisations de l'Asie et de l'Europe et de mettre à même les hommes de notre temps, si curieux de pareils problèmes, de mieux suivre à travers les siècles, l'évolution des idées morales qui constituent l'âme des sociétés.

## CHAPITRE II

### La morale antique.

Il existe un document très précieux qui permet de connaître l'état de la société chinoise, plus de mille ans après ses origines, après les règnes des saints empereurs Yao et Choun, c'est le rituel de la dynastie des Tcheou, qui expose minutieusement toutes les charges des princes et des officiers, qui présidaient et participaient à l'administration (1).

D'autre part, les écrits de Confucius, qui sont postérieurs de cinq siècles, nous font voir que la société chinoise, poursuivant son évolution, était alors, vers le Ve siècle avant notre ère, une féodalité déjà sur son déclin, puisque, à peine trois siècles plus tard, l'Empire devait parvenir, ou revenir, à la centralisation politique.

Donc, dans les siècles qui s'écoulèrent entre l'entrée dans les territoires qu'ils occupent aujourd'hui et la naissance de Confucius, les cent familles chinoises se développant avaient édifié une société féodale.

(1) Ce document important a été traduit en français par Edouard Biot.

Pour bien connaître cette société et, ainsi, pouvoir étudier sa morale, il faut d'abord nettement distinguer les différences importantes qu'il y a entre la féodalité telle qu'elle a existé dans l'histoire des peuples européens, et la féodalité chinoise ; car le même mot sert ici a définir des institutions qui, par un côté, au moins, n'étaient point semblables.

En Occident, en effet, la constitution féodale s'est élevée peu à peu, sur les ruines d'une vieille civilisation et elle a coïncidé avec la naissance d'un monde moral nouveau.

L'Empire romain tombait de tous côtés en décomposition ; le principe vital de cette société, qui avait été si puissante pendant des siècles, était épuisé ; les croyances antiques qui avaient maintenu, vivant dans les âmes, l'idéal social primitif, s'étaient lentement dissoutes dans le scepticisme. La vénalité, la corruption de l'administration romaine qui écrasait et dépouillait les citoyens, avaient désaffectionné les peuples, bref, toutes ces causes, aujourd'hui si bien connues, faisaient du monde antique un moribond, sans autre moyen de défense que le prestige diminué de son ancienne grandeur.

Sous la pression de causes politiques, économiques et morales, l'Empire devait être fatalement détruit, lorsqu'une force saine et jeune, quoique barbare vint manier brutalement la poussière humaine produite par cette grande désagrégation.

Les institutions militaires des barbares vainqueurs devinrent la féodalité.

Ainsi, le caractère de la création des institutions féodales

en Occident, qui frappe d'abord nos regards, est celui de leur établissement par la conquête. La société féodale se divise en deux grandes classes, l'une composée des vainqueurs, chefs des tribus et des clans germaniques avec leurs guerriers qui, s'emparant des populations, les réduisent en servage et sont ensuite leurs rudes protecteurs contre les invasions nouvelles : et l'autre classe, composée de ces conquis eux-mêmes.

D'autre part, un deuxième caractère très remarquable de l'institution de la féodalité en Europe, c'est l'infériorité des connaissances du vainqueur sur le vaincu, alors que le christianisme apporte des principes nouveaux qui fleurissent au milieu de la décomposition de la société mourante, principes qui seront adoptés par les vainqueurs et deviendront les bases de la société fondée par leur conquête.

Or, ni l'un ni l'autre de ces caractères, c'est-à-dire d'une part établissement par la force, et de l'autre la naissance d'une morale nouvelle, n'appartiennent à l'établissement de la féodalité chinoise.

On voit assez clairement, dans les récits qui nous sont parvenus, celle-ci résultant du développement normal des familles.

Les familles étaient de plus en plus nombreuses, elles formaient des clans où tous les membres se tenaient unis, non seulement par le sentiment de la nécessité du groupement social, mais encore par le sentiment d'une parenté dont le souvenir était toujours vivant.

On est d'autant plus fondé à le croire, qu'aujourd'hui encore, la communauté de nom — et l'on sait qu'il y en a très peu en Chine — entraîne d'importantes conséquences juridiques et crée, à certains égards, des obligations de parenté.

Voici en somme le tableau qu'on peut faire du développement de la société chinoise dans ces temps antiques.

D'abord, existaient des familles, des clans ; le nombre de leurs membres croissant continuellement avec les années, bientôt les chefs de ces familles, c'est-à-dire les aînés de la branche aînée, étaient devenus de véritables chefs d'Etats gouvernant des milliers d'hommes. C'est là l'évolution naturelle de la famille patriarcale que rien n'est venu entraver.

Les patriarches bibliques sont ainsi des chefs de clans importants. Dans la Genèse, ne voit-on pas Abraham, avec les membres de sa famille, poursuivre le roi Chodorlahomor et ses troupes, et les vaincre ; ce qui laisse à supposer que ses enfants et ses serviteurs étaient assez nombreux pour former une armée ?

Il en était de même de la *gens* romaine primitive.

Ces clans, devenus d'immenses tribus en marche vers l'est de l'Asie, avaient-ils conservé le souvenir d'une parenté commune, ou bien se considéraient-ils comme des étrangers par le sang ?

Les documents dont on dispose ne permettent pas de trancher cette question ; mais, le peuple des Cent familles,

dans sa migration, ne formait bien qu'un seul peuple, dont l'unité était constituée par un lien mystique.

Dès les origines de l'histoire chinoise, les chefs de clan élisent un chef, qui sera l'Empereur. Le caractère essentiel de ce chef, c'est le pontificat. Par là, il est le père mystique de toutes les tribus, puisque c'est lui qui offre les grands sacrifices au Ciel, qui remplit pour tous la fonction sacrée que, par la suite, nous verrons remplir par le père dans chaque famille.

Dans la société féodale chinoise les passions humaines ont comme partout déployé leurs effets, les clans se sont fait la guerre ; il y a eu de douloureux et cruels déchirements jusqu'au jour où la rude main d'un prince sanguinaire et despotique réussit à faire l'unité.

Telle fut, dans ses très grandes lignes, l'évolution de la société politique depuis les origines historiques ou semi-historiques jusqu'au IIIe siècle avant notre ère.

Les principes sur lesquels cette société reposait étaient ceux que la religion avait inspirés ; c'était la morale patriarcale dans toute sa rigueur, entraînant le droit absolu du père sur ses enfants, le devoir d'obéissance absolue de ceux-ci envers celui-là.

Sur ce principe s'était greffée la morale particulière à toutes les sociétés féodales : le culte de l'honneur et de la fidélité au prince.

La bravoure militaire était aussi estimée un haut prix.

En ce temps là, le monde chinois connaissait ces senti-

ments vigoureux de dignité guerrière, que donne la pratique assidue de l'art militaire, et la nécessité d'exposer continuellement sa vie, les armes à la main, pour le salut de tous. Il possédait alors l'esprit qui anime encore le Japon, et qui devait, pendant de longs siècles de centralisation politique et de domination intellectuelle des lettrés, disparaître complètement, laissant la Chine propre sans défense, lorsque se produisirent les attaques et les invasions de l'étranger.

Il ne paraît pas que, pendant les siècles de sa vie féodale, le peuple composé des principautés chinoises se soit montré inférieur en courage et en vertus militaires à aucune autre nation dans l'histoire. Les actes de dévouement, d'abnégation, de sacrifice pour le prince, incarnation de l'Etat, tiennent la même place, dans ses annales, que dans celles des autres peuples.

On ne peut donc pas dire que le peuple chinois soit naturellement pacifique, et dès lors impropre à entreprendre quelque jour de grandes opérations guerrières.

Guerrier, il l'était, en ces temps lointains ; il avait par suite les qualités, les défauts, les idées des peuples guerriers et la morale particulière que l'on remarque dans toutes les sociétés féodales.

Mais les rapports entre les hommes qui résultent de ce régime féodal ne constituent pas, à eux seuls, toute la morale ; celle-ci a pour objet les rapports beaucoup plus importants, du père et des fils, des époux, des parents, des amis et des étrangers entre eux.

A vrai dire, les rapports du prince et de ses sujets ont un caractère identique à ces rapports de parenté, car le prince est un parent, un père, un patriarche, un chef de clan, ne serait-ce que par un phénomène de survivance.

Les Chinois de l'antiquité et de tous les temps admettent, au point de vue moral, la nécessité de cinq vertus qui maintiennent l'homme dans l'ordre, par la pratique du bien.

Ces cinq vertus sont réalisées par l'harmonie dans les cinq relations : 1° du prince et du sujet ; 2° du père et du fils ; 3° des frères aînés avec les cadets ; 4° du mari et de la femme ; 5° des amis entre eux.

Au sommet de ces cinq relations, il y en a une autre qui les domine toutes et les explique, mais ne concerne qu'un seul homme, le souverain ; ce sont les rapports de celui-ci avec le principe des choses : le Ciel.

Dans ces temps anciens, les Chinois ont eu une conception de l'ordre universel qui sert de fondement à toute leur morale, et sur laquelle les philosophes postérieurs développeront leur système.

Le monde leur apparaît comme une immense pyramide, montant jusqu'au ciel ou, pour mieux dire, comme ces temples à étages de l'Assyrie, qui élevaient si haut leurs gradins. Le Chang-Ti se tient au sommet, l'Empereur est considéré comme son fils et c'est pour cela qu'il porte le titre de *T'ien-Tzeu*: fils du Ciel.

Ce Chang-Ti est, par rapport au prince et à la nation tout

entière, comme l'esprit du premier ancêtre dans une famille.

A son égard, le souverain qui incarne toute la nation doit toujours être dans une absolue dépendance ; il ne doit pas laisser passer un instant du jour sans penser à ses devoirs envers lui, et ce ne sera pas trop de la pratique des rites les plus minutieux pour tenir toujours son esprit tendu vers ses obligations religieuses et cultuelles.

C'est de ce Suprême Seigneur qu'émane en premier lieu toute vérité et toute justice.

C'est lui qui confère le pouvoir au souverain. A cet effet, il lui délègue un mandat, mais ce mandat est essentiellement révocable, il n'est donné au souverain qu'afin que celui-ci administre selon la justice et fasse le bonheur des peuples.

Dans le cas où le prince néglige ses devoirs, viole la justice, le Ciel lui retire son mandat et donc le droit de gouverner.

La négligence dans l'observation de ses fonctions sacerdotales est, dans l'histoire, une cause de colère céleste ; elle entraîne l'indignité du prince à conserver sa charge. Le souverain se trouve alors dans la même situation morale qu'un fils qui dédaignerait de rendre ses devoirs à son père.

Avant que le Ciel ne retire le mandat à un souverain, il l'avertit par des calamités naturelles, des pestes, des inondations, des révoltes.

Alors, si le prince n'a pas perdu toute vertu, il rentre en lui-même, fait pénitence et supplie le ciel courroucé de lui

pardonner ; sinon, il se lèvera quelque vengeur de la justice divine qui l'attaquera, s'efforcera de détrôner ce contempteur du dieu suprême et des esprits qui font à celui-ci un cortège.

C'est ce que nous raconte le chapitre premier de la 3e partie du *Chou King* relatant les actes du roi *Tcheng tang*, qui vivait seize ou dix-huit siècles avant Jésus-Christ.

« Le roi dit à ses troupes réunies : Venez, écoutez-moi. Je ne suis qu'un petit prince, et comment oserais-je porter le trouble dans l'Empire ? mais les Hia ont commis de grandes fautes ; le ciel a ordonné leur perte.

« Aujourd'hui, réunis en foule vous dites : Notre prince n'a pas compassion de nous ; il veut que nous abandonnions nos moissons et nos affaires pour aller châtier Hia. J'ai bien entendu vos paroles ; mais la famille Hia est coupable, je n'ose pas différer l'exécution de la justice suprême. »

Puis, le roi part avec ses troupes, remporte la victoire sur le prince impie et tyrannique ; le supplante dans son pontificat, offre au suprême Seigneur le grand sacrifice du taureau noir, cérémonie qui est l'apanage sacerdotal du souverain.

Le livre sacré raconte que c'est parce que les peuples tyrannisés s'étaient plaints aux esprits, que le Ciel, pour manifester les crimes de Hia, envoya à ceux-ci le terrible châtiment de ceux qui violent l'ordre établi par lui.

C'est d'ailleurs, ce que nous fait remarquer le nouveau souverain : « Le Ciel suprême, dit il, aime sincèrement et protège les peuples ; c'est pour cela que le grand criminel a

pris la fuite et s'est soumis. L'ordre du Ciel ne peut varier. Comme au printemps, les plantes et les arbres reprennent la vie, les peuples ont repris leurs forces et leur vigueur ».

Sans doute, il est fort probable que les princes chinois ont plus d'une fois fait parler le Ciel dans le sens de leurs intérêts ; c'est un phénomène ordinaire qui s'est vu partout ; mais cela n'en illustre pas moins l'idée que se faisaient les hommes de leurs rapports avec le Ciel ou l'Esprit du Ciel, ce grand dieu de la nation chinoise.

Ces rapports sont ceux du supérieur à l'inférieur, du maître avec son serviteur, du maître qui commande, qui ordonne, sans qu'on puisse rien lui refuser.

Le dieu suprême détermine la conduite à tenir par le prince.

Les livres sacrés, écrits ou gravés sur des tablettes de bambou, ont conservé le souvenir des anciennes traditions ; par eux, on sait que le Seigneur d'en-haut communiquait avec les anciens princes et par eux le dépôt de la révélation est conservé.

Divinité anthropomorphe suprême, dieux secondaires, génies, communiquent également avec l'homme d'une façon positive ; on voit la divination continuellement pratiquée pendant toute l'antiquité chinoise, pratiquée à la cour impériale et à la cour de chaque chef d'Etat.

Cette science révèle le faste et le néfaste dans les cas particuliers ; elle est un instrument précieux pour connaître le bien et le mal.

On connaît la consultation divinatoire par le moyen de la plante *Che*, ou achillée sternutatoire, dont on combinait quelques tiges suivant des formules consacrées (1).

Le mode de consultation de la volonté des dieux par la tortue est aussi fort curieux et mérite d'être décrit. On enduit d'abord les écailles de l'animal du sang d'une victime puis on pose la tortue sur le feu ; la chaleur fait fendiller l'écaille. C'est l'étude des lignes produites par ces fentes qui fournit les indications de la volonté divine.

Certains livres contenaient les réponses indiquées par les écailles brûlées ; les fissures produites par la chaleur du feu permettaient d'obtenir douze cents oracles.

La divination était ainsi toute une science, dont la pratique était dévolue à des personnages spéciaux, qui, lors des consultations de l'écaille, devaient observer une foule de rites minutieux, rigoureusement nécessaires pour que le résultat put indiquer sans erreur la volonté divine.

Cette pratique, qui permettait au souverain de recevoir les ordres célestes, était également en usage chez les seigneurs féodaux, chefs d'Etat qui, eux aussi, possédaient la qualité de pontifes.

Ainsi donc, d'une part, les livres sacrés qui conservent écrites les antiques traditions de la volonté des dieux, révélée primitivement à des princes éminents ; d'autre part, la divination permettait aux hommes de connaître d'une

(1) Cf. *Peuple chinois*, p. 10.

façon positive et précise, les lois qui devaient régler leurs rapports.

On ne trouve, en ces âges reculés, aucune trace d'un rationalisme spéculatif, qui se serait efforcé de découvrir les lois morales, par le seul effort de la raison. Pouvait-on, d'ailleurs, avoir même conscience de la possibilité d'un tel effort ?

La morale et la religion se présentaient comme éclairées par la volonté divine révélée à l'homme incapable d'en connaître les lois, par lui-même, sans le secours des dieux.

Quelles étaient ces lois ? A quoi obligeaient-elles les hommes ?

La première de toutes les obligations concerne les princes et, bien entendu, se rapporte aux dieux.

Les pontifes ont pour premier devoir d'offrir des sacrifices aux divinités ; l'empereur sacrifiera au Seigneur du Ciel, aux esprits cachés sous l'apparence des phénomènes physiques ; les rois, les chefs d'Etat sacrifieront aussi à ces esprits, à l'exception de celui du Seigneur d'en-haut ; quant aux gens du peuple, ils paraissent n'avoir eu aucune notion de devoirs cultuels, ou autres, envers une divinité suprême.

L'hommage religieux qui devait être rendu à cette divinité, apanage du souverain, était une charge fort lourde ; car, toute la nation était, pour ainsi dire, concentrée en la personne de son chef ; devant le grand dieu, la personnalité de tous les hommes s'absorbait dans la sienne.

Cela lui conférait tous les droits, mais aussi tous les devoirs, toutes les responsabilités. Aussi, pour tout le bien ou le mal moral qu'il y avait dans l'Empire, il n'y avait, au fond, qu'un seul méritant et qu'un seul coupable : le souverain.

Si de grands maux accablaient les hommes, si des pestes, des inondations, dévastaient le pays ; si des révoltes soulevaient les foules, c'est que le chef de l'Etat était coupable ; il devait alors solliciter du Ciel son pardon par un aveu humilié, par d'extraordinaires sacrifices.

De là est venu l'usage si curieux de la confession publique du souverain, usage qui est encore en vigueur de nos jours.

Ce caractère de responsabilité du souverain, résultant de l'incarnation mystique de tout le peuple dans sa personne, est si marqué que chaque sacrifice célébré par l'Empereur, est pour cette raison, considéré comme une offrande de sa propre personne au Seigneur d'en haut ; cela est exprimé symboliquement par son vêtement rituel. Lorsque l'Empereur sacrifiait, en effet, au temps des Tcheou, il revêtait un habit de peau d'agneau, comme s'il avait voulu s'offrir lui-même sur le bûcher.

En réalité, dans l'antiquité chinoise, un seul homme avait la plénitude du caractère d'homme dépendant, faible et suppliant, de la créature devant son créateur, du fidèle devant son dieu.

Mais si le souverain était le seul qui eût vraiment des

devoirs envers le Seigneur suprême, cette prérogative, moralement si lourde, justifiait l'étendue de son droit sur le peuple qui n'avait, au sens ou nous l'entendons en Occident, pour ainsi dire pas d'existence personnelle, qui n'avait aucun droit.

La notion du droit afférent à un individu ne peut pas trouver place là où cet individu n'est pas considéré comme ayant une personnalité distincte et réelle.

Or, en Chine, les hommes du peuple étaient plutôt censés les membres d'un grand corps, dont le souverain était la tête, que des personnes propres. Il ne pouvait donc être question, pour eux, de jouir d'aucune liberté personnelle.

On embrasse, dès lors, facilement, toute l'étendue des obligations du sujet à l'égard de son prince.

Ce sujet, ce vassal, n'a aucun droit qu'il puisse revendiquer, il n'a que des devoirs à accomplir. C'est le Ciel seul qui le protège contre la volonté impérieuse ou contre la cupidité insatiable de son prince, c'est le Ciel qui se charge d'envoyer, à celui qui abusera de sa faiblesse, les châtiments qu'il tient en réserve.

D'autre part, comme pour contrebalancer ce pouvoir sans limites, la doctrine la plus antique en Chine enseigne que le prince n'existe que pour le peuple, pour lui permettre de vivre en paix, pour faire son bonheur. Il doit tout sacrifier à cette fin essentielle ; et cette doctrine, fort belle, si belle qu'on n'en peut trouver de meilleure en fait de gouverne-

ment, les penseurs chinois, d'accord toujours avec leurs livres sacrés, l'ont dans la suite des siècles toujours professée.

Le ciel garantira donc les droits du peuple, à l'exclusion de tout système de garantie humain. Mais, de son côté, le peuple devra obéissance absolue au prince, il sera, en quelque sorte, comme la chair de sa chair, comme ses mains et ses pieds, et ne devra pas plus résister à la volonté souveraine, que la main ou le pied ne résiste au commandement de la tête.

Il en doit résulter une obéissance absolue en tout ce que le prince décide, car il est toujours sous-entendu que ce prince ne peut vouloir et commander que ce qui est conforme à l'ordre céleste, et donc juste.

Si, par malheur, le prince, père-mère de son peuple, entraîné par les passions, se laissait aller à opprimer ceux que le Ciel a confiés à sa sollicitude, ceux-ci ne pourraient encore se révolter sans injustice, ils devraient attendre que la volonté céleste ôtât son mandat au prince oppresseur.

D'autre part, le plébéien chinois, de l'antiquité, ne saurait rien posséder.

Où puiserait-il le droit de revendiquer quelque chose dont il pût disposer librement ?

Atome indistinct dans le grand corps social, il est comme disparu ; son humble condition lui est connue, car il sait que ce sont les grands sacrifices qui obtiennent du ciel la rosée

fécondante, les chauds rayons du soleil qui feront mûrir les moissons.

A celui seul qui peut exercer une influence sur cette source de tous les biens, n'est-il pas juste que tous ces biens appartiennent ?

Toute la terre est donc la propriété du souverain, et, en cela, ce droit n'a pas, comme aujourd'hui, le caractère théorique, il est réel, effectif ; le prince attribue à ses sujets les terres qu'il juge devoir leur être attribuées ; il détermine toutes leurs occupations, la forme de leurs habits, le lieu de leur résidence, les instants de leur déplacement.

Toute la société chinoise, telle qu'elle nous apparaît dans les règlements de la dynastie des Tcheou, 1100 ans avant Jésus-Christ, est une sorte de société communiste dont la famille chinoise actuelle avec son chef absolu est l'image.

Ici, le mot communiste n'est pas exact, car il suppose encore des droits individuels dont on met l'exercice en commun. La société chinoise antique est plutôt comme une immense famille où chacun est la chose du père.

Ceci s'applique aux principautés, car déjà, dans ces temps si lointains, la suprématie de l'Empereur n'avait que le caractère religieux ; l'étendue de l'Empire, l'éloignement, rendaient son autorité assez faible ; mais, il n'est pas téméraire de supposer que, plus loin encore dans le passé, le pouvoir absolu suprême avait été effectif en la personne d'un seul, comme il l'est aujourd'hui en théorie.

Donc, les rapports moraux du sujet et du prince sont bien

simples. C'est l'obéissance complète de celui-là à celui-ci. La personnalité du premier est pour ainsi dire fondue dans celle du second, elle est enveloppée dans l'autorité du prince comme l'enfant dans le sein de la mère ; c'est ce qu'exprime le qualificatif bien connu, *fou-mou*, donné à l'Empereur, et qui veut dire *père-mère* du peuple.

Les documents dont nous disposons pour nous éclairer sur ces âges reculés, ne nous racontent que la vie des seigneurs, et ils le font avec une étonnante minutie ; mais ils ne disent presque rien des rapports des gens du peuple, nous ne pouvons donc pas savoir, par des textes spéciaux, quels étaient les rapports moraux des hommes de la plèbe dans la famille.

Nous savons cependant, d'après les auteurs chinois, que le peuple n'avait pas de culte, par conséquent pas de rapports directs avec les dieux.

La raison en est simple. Les princes étant, en qualité de chefs de clan, des pontifes, ils rendaient aux mânes et aux dieux le culte pour tous.

Mais il n'a été certainement au pouvoir d'aucune fiction religieuse de supprimer les rapports entre le père et le fils, entre les époux et, nous pouvons, dès lors, supposer que la loi de ces rapports était la même qu'aujourd'hui puisque celle-ci est la même que celle qui réglait les actes des souverains et des princes, ces modèles posés devant le peuple.

Ainsi, dans chaque famille, comme dans chaque Etat, obéissance absolue du fils au père, de l'épouse à l'époux ;

absence de notion quelconque de droit individuel, telle était la loi morale ; le chef de famille était soumis à son prince comme son fils lui était soumis, sans restriction ni réserve possible, et ainsi toute la société formait comme un immense édifice, comme une pyramides dont les pierres, enfouies invisibles dans la masse, ne se distinguent pas, font corps avec le monument couronné par la resplendissante statue qui brille au sommet et pour laquelle tout le reste semble devoir exister.

Cette image donne, en effet, parfaitement l'idée de la société chinoise des temps antiques. Le nombre déjà immense des hommes n'est que la puissante assise qui soutient la personne sacrée du prince, fils du Ciel, en qui s'épanouissent tous les droits.

Au sommet se trouve l'Empereur-pontife, père des hommes de tout l'Empire, seigneurs et plébéiens ; lui seul a la plénitude de l'humanité, la morale véritable ne peut concerner que lui, car lui seul possède une personnalité complète et distincte.

C'est pourquoi toute la morale de l'antiquité chinoise se résume en celle qui s'applique à sa personne suréminente.

Trente siècles, et plus, ont passé depuis que cette doctrine singulière règnait, tyrannique, dans tous les esprits, inspirant toute la vie du peuple et façonnant ses institutions politiqnes, sociales, familiales.

Si le temps, qui use tout, l'a affaiblie, il ne l'a pas détruite. Elle survit à la lente destruction de la société antique. Si

l'Empereur n'est plus, en fait, l'unique propriétaire de tout le sol, il l'est toujours en théorie et si, dans son palais de Péking, il est un personnage faible dont on dédaigne souvent les ordres dans les parties lointaines de son immense Empire, tous les Chinois lui reconnaissent encore, avec le code, le doit de vie et de mort sur tous ses sujets.

Ces droits sans limites, après avoir passé aux chefs de principautés et aux seigneurs, sont descendus dans la famille, où ils sont devenus l'apanage de chaque chef, qui a, à l'égard des siens, tous les droits.

Telle est la curieuse doctrine qui a formé la société chinoise et donné un corps à sa morale, telle est le processus de son évolution plus de quarante fois séculaire, et qui semble n'en être encore aujourd'hui qu'à son commencement.

C'est lorsqu'on se trouve en face d'un pareil phénomène qu'on peut mesurer toute l'importance du problème que soulève l'entrée actuelle de la Chine sur la scène du monde.

## CHAPITRE III

### Confucius.

De loin en loin, dans le cours de l'histoire, un homme apparaît, qui semble concrétiser toutes les aspirations religieuses, morales et sociales d'un peuple. Souvent il est méconnu, combattu, persécuté de son vivant ; mais les générations qui viennent après lui reconnaissent en sa personne le sage, l'homme sans pareil, ou le dieu. Kong Fou-Tse, dont le nom latinisé est devenu, pour les occidentaux : Confucius, n'échappa pas au sort commun à tous ces personnages mémorables. Nul peut-être n'exerça pendant de si longs siècles une si grande influence dans son propre pays, après avoir connu le dédain de ses contemporains.

L'étude de la vie de cet homme illustre, que tous les Chinois révèrent comme le sage par excellence, auquel ils élèvent des temples, est pleine d'enseignement ; elle permet de bien comprendre la morale chinoise dont il fut le héraut.

Lorsque Confucius vint au monde, en l'an 551 avant notre ère, la Chine était couverte d'Etats féodaux. Le

principal, l'état de Tcheou, se trouvait au bord du fleuve Jaune, dans les lieux occupés aujourd'hui par la province du Ho-Nan ; au nord, s'étendait le puissant état de Tsin, qui couvrait le sol du Chen-Si et du Tchéli ; au sud, l'état barbare de Tsou allait jusqu'au Yang-tsé-Kiang, le grand fleuve ; la région de l'est se divisait en plusieurs petites principautés, parmi lesquelles les états de Tsi, de Lou, de Wei, de Song, de King, et encore de Tsin, d'où devait sortir le futur dominateur de l'Empire.

Les chefs de ces fiefs les administraient à leur guise en suivant une règle générale, indiquée par l'histoire et les coutumes rituelles ; la Chine était alors semblable au Japon ; l'Empereur était avant tout un chef religieux ; il offrait les grands sacrifices ; mais son autorité, surtout morale, n'avait pas toujours le moyen de s'imposer à l'indépendance des princes ; de là des luttes et des combats, puisque la force est de tout temps la dernière raison des puissants.

La Chine était donc couverte de guerriers lorsque le père de Confucius, qui était un officier militaire, épousa, à l'âge de soixante-dix ans, Yen King-Hai, qui lui donna celui dont les vertus devaient immortaliser son nom.

Les légendes qui se formèrent dans les âges postérieurs entourent la naissance du sage chinois de leur auréole habituelle. Elles disent que Confucius naquit dans une caverne du mont Ni, où sa mère s'était réfugiée ; elle avait eu une vision pendant laquelle des génies lui annoncèrent l'hon-

neur qu'elle allait avoir de donner le jour au futur héraut de la morale chinoise.

On sait peu de chose sur l'enfance du sage ; il aimait voir l'accomplissement des rites ; de bonne heure il manifesta son goût pour les choses sacrées ; il se plaisait même à imiter les gestes et les mouvements que l'on accomplit dans les sacrifices. Il montrait un caractère sérieux et grave. On peut sur ce point admettre sans difficulté, comme conforme à la réalité les récits légendaires, car il n'est pas étonnant qu'un enfant, né d'un vieillard septuagénaire, n'ait pas, dans ses jeunes années, montré beaucoup de pétulance.

Quand il atteignit l'adolescence, il fit preuve d'une grande disposition à l'étude ; l'histoire surtout le captivait, il se complaisait aux récits qui lui dépeignaient l'âge d'or des saints empereurs Yao et Choun, ces pères si sages, si saints, de la nation chinoise.

A l'âge de dix-neuf ans, ses parents lui donnèrent pour épouse une jeune fille de l'état de Song ; il en eût un fils ; mais, le bonheur domestique ne fut point son partage ; sa vertu fut sans doute impuissante à séduire son épouse, puisqu'il la répudia.

Vers l'époque de la naissance de son fils, Confucius était officier des greniers à grains, puis gardien des champs publics ; c'est alors qu'ayant reçu d'un prince, qui connaissait ses mérites, une carpe, *li*, il donna ce nom à celui qui devait continuer sa postérité.

Le sage chinois paraît ne pas s'être beaucoup occupé de

ce fils ; déjà, il s'absorbait dans la pensée d'une réforme des mœurs ; l'amour du bien commun l'emportait sur ses sentiments paternels ; aussi, à l'âge de vingt-deux ans, il abandonne ses fonctions officielles pour se livrer à l'enseignement des doctrines que son esprit grave avait conçues en de longues méditations.

Néanmoins, il continue à perfectionner ses propres connaissances. A vingt-huit ans, il s'efforce de devenir habile au tir de l'arc, science fort utile à une époque où la guerre était partout ; puis, il étudie la musique sacrée, la seule d'ailleurs qui existât ; à trente ans, il rassemble de jeunes nobles autour de lui et s'efforce de leur inculquer ses propres idées sur la conduite des hommes.

Puis, il entreprend un voyage à l'état de Lou, car c'était là que la dynastie des Tcheou, si célèbre par sa connaissance des rites, avait été fondée ; il examina les lieux sacrés, la forme des vases de sacrifices, s'attacha à bien comprendre la signification et le sens religieux des formes symboliques que lui révélaient ces vestiges du passé, et il conclut de son examen, que la haute destinée des ducs de Tcheou dont la famille eut le pouvoir impérial, était dûe à leur souci des choses religieuses.

Les principaux clans de l'état de Lou se mirent en guerre contre leur prince, celui-ci se réfugia dans l'état de Tsi et Confucius l'y suivit ; dans son voyage, il rencontra une femme pleurant sur un tombeau ; l'ayant fait interroger par Tzeulou, son fidèle disciple, celui-ci apprit de cette malheu-

reuse, que ses soutiens : son beau-père et son mari, avaient été dévorés, en cet endroit même, par un tigre, et que néanmoins, elle y demeurait encore, parce que, là, elle ne souffrait pas des maux d'un gouvernement cruel.

Le récit de cette rencontre devait servir au Maître pour illustrer son enseignement sur la nécessité d'un bon gouvernement, puisque le danger d'être la proie d'un tigre semblait préférable à la vie sous un prince oppresseur.

Les discours de Confucius plurent au prince de Tsi qui en goûta la sagesse ; mais celui-ci, qui avait l'intention d'offrir au philosophe une charge publique; en fut détourné par ses ministres, jaloux sans doute de l'ascendant de cet étranger.

Ce fut une déception pour le sage qui désirait pouvoir mettre en pratique ses idées sur la conduite des hommes, par l'application des règles que comportaient les doctrines des anciens.

Il revint dans l'état de Lou ; mais là, le désordre, les dissensions intestines, les luttes des partis faisaient rage ; force fut à Confucius de renoncer à satisfaire ses légitimes ambitions d'homme d'Etat. Il occupa ses loisirs à rassembler les vieilles odes dont est fait le livre des vers, et à composer, d'après les traditions ou les documents anciens, le livre de l'histoire.

Lorsque la paix revint dans l'Etat, il se hâta d'accepter une magistrature, le gouvernement d'une cité.

L'histoire, fortement imprégnée de légende, raconte qu'il

sut si bien pratiquer l'art difficile du gouvernement des hommes, qu'il arriva à faire régner partout l'ordre, à faire fleurir la vertu ; il y parvint par une exacte connaissance et par un soigneux enseignement des rites, dont il inculqua le respect et la pratique à tous ceux qu'il régissait.

Frappé des beaux résultats qu'obtenait ce magistrat extraordinaire, le prince nomma celui-ci ministre de la Justice pour tout l'Etat. Les succès de Confucius dans cette haute charge furent des plus remarquables. Bientôt, il n'y eut plus de crimes et les lois pénales devinrent inutiles.

Malgré l'exagération évidente de ces récits, il est raisonnable d'admettre que Confucius était un habile ministre ; presque toujours les traditions, recouvertes par l'imagination humaine d'une splendide broderie, ont un grand fonds de vérité.

En ce temps de luttes de clans et d'États, une qualité très appréciée était la bravoure. Confucius n'en manquait pas ; il possédait le courage civil et le courage militaire ; il savait s'opposer quand il le fallait aux passions des puissants et lutter par la force, pour le triomphe du droit.

Il ne craignait pas de faire des remontrances aux princes lorsque ceux-ci s'écartaient des rites ou violaient la justice. Un jour, le prince de Tsi essaya d'enlever, par traîtrise, le prince de Lou, Confucius combattit et parvint à sauver celui-ci.

Le sage ministre faisait ainsi preuve des plus grandes qualités dans l'accomplissement de ses fonctions.

Il professait que la force de l'exemple est un des meilleurs moyens de gouvernement, aussi observait-il lui-même minutieusement tous les rites sacrés, dans tous les actes de sa vie.

S'il passait devant le trône vide de son prince, il marchait comme en chancelant, pour exprimer son respect envers la majesté que confère le Ciel ; s'il parlait à son souverain, sa voix s'élevait doucement comme un murmure ; lorsqu'il portait le sceptre, il se tenait courbé, comme accablé par le poids d'un lourd fardeau. Pour se lever et se coucher, bien portant ou malade, il ne manquait pas de faire chaque mouvement selon les prescriptions rituelles et surtout de faire, avant ses repas et aux autres moments prescrits, les offrandes aux mânes des ancêtres ; de plus, il recommandait à tous la loyauté et la bonne foi dont il donnait lui-même l'exemple, il rappelait aux femmes leur obligation de respecter la chasteté.

Malgré tout le bien produit par l'exemple de ses vertus et par la sagesse de ses exhortations, Confucius, esprit éminemment pratique, voyait que la force du bon exemple ne suffit pas pour conduire, les hommes toujours poussés par leurs passions à sortir de la voie droite. Il savait que l'action coercitive des lois est toujours nécessaire pour obtenir le plus grand des biens pour un État : la paix publique.

Aussi, sa bonté ne se laissait pas amollir quand il s'agissait de faire régner la justice ; il sévissait par les châtiments les plus rigoureux. L'histoire a conservé le souvenir des arrêts de mort qu'il signa pour châtier les perturbateurs de la paix publique.

Pour lui, en effet, la rébellion était le plus grand des crimes.

Le règne d'un tel ministre, en des temps si troublés, ne pouvait manquer d'exciter l'admiration de tous ceux qui en apprenaient les bienfaits ; aussi les étrangers eux-mêmes venaient-ils de loin pour voir les beaux résultats d'une aussi sage administration.

La prospérité de l'état de Lou suscita la jalousie du chef de l'état de Tsi, qui, pour nuire au seigneur de Lou, imagina un habile stratagème. Il envoya à ce dernier quatre-vingts danseuses habiles et cent vingt magnifiques chevaux de ses écuries qui, dans sa pensée, devaient distraire le prince des affaires publiques et lui faire oublier ses devoirs.

Ce prince de Tsi ne manquait pas d'une certaine connaissance du cœur humain. L'événement le prouva, car le souverain de Lou s'attarda à admirer le talent des danseuses et s'absorba dans les délices de leur présence ; il en oublia l'accomplissement de ses devoirs sacerdotaux ; trois jours se passèrent sans qu'il offrit le sacrifice qui permet de communier avec les mets consacrés.

L'esprit religieux de Confucius en fut profondément affecté. Le priver de cet aliment mystique qui, était le sou-

tien de sa vertu, était la plus grave offense que l'on pût faire à ses goûts.

Un de ses disciples le pressait de quitter la cour. Mais le Sage, conscient de tout le bien qu'il avait fait et qu'il pouvait faire encore, voulut attendre ; vint le jour du grand sacrifice de solstice d'hiver, le plus important de tous ; Confucius espérait que le souverain, reviendrait alors à l'accomplissement de ses devoirs et résisterait aux séductions charnelles qui l'enveloppaient. Vaine attente, le Sage fut déçu, il prit alors la résolution de quitter le service d'un prince qui ne remplissait plus le devoir essentiel de sa charge et mit immédiatement son projet à exécution.

Il quitta donc la capitale pour aller à la recherche d'un souverain plus scrupuleux d'accomplir les actes pontificaux ; mais les temps n'étaient guère favorables à une pareille entreprise ; les cupidités et les passions se déchaînaient.

Comment, au milieu des luttes incessantes de ce monde féodal, aurait-on pu prêter une oreille docile aux enseignements du Sage qui avaient pour but d'envelopper, d'une haute moralité, la vie politique ? Les exemples de l'antiquité ne séduisaient plus personne. Confucius ne se décourageait pourtant pas ; convaincu de remplir une mission céleste, il ne voulait pas, malgré les instances de ses disciples, faire de concessions aux idées de son temps. Alors on regardait avec dédain le pouvoir mourant de la dynastie des Tcheou,

dont le Maître tenait à un si haut prix les mérites, à cause du souci qu'elle avait montré pour les rites sacrés.

Confucius se rendit à l'état de Wei, dont le prince le reçut avec honneur et lui donna des appointements annuels de 60.000 mesures de grain, somme égale à celle qui payait ses services à Lou ; mais la jalousie des courtisans ne tarda pas à produire ses effets ordinaires. Les hommes vertueux sont un reproche vivant qu'on n'aime guère à supporter. Au bout de dix mois, le Sage, dût partir chercher fortune ailleurs.

Pendant ses pérégrinations, il fut exposé à un grand danger; le peuple d'une ville où il passa, trompé par sa ressemblance avec un malfaiteur redouté, manqua de lui faire un mauvais parti ; dans ces circonstances difficiles, Confucius ne se troubla pas, il montra au contraire une confiance inaltérable en la protection céleste, il était convaincu que le Ciel, résolu à répandre la vérité par sa bouche, ne permettrait pas qu'on lui fit aucun mal.

Lorsqu'il fut retourné à la capitale de Wei, le prince de cet État l'obligea à suivre publiquement le char où sa femme, personne dont la débauche scandalisait le peuple, se montrait sans pudeur.

Le Sage ne put supporter une telle honte et, encore une fois, il partit, sans avoir mis en pratique ses qualités d'homme de gouvernement.

Pendant ses voyages, il enseignait ceux qui, rassemblés autour de lui, désiraient profiter de sa sagesse, et il prati-

quait, même sur le bord des chemins, à l'ombre des arbres, les cérémonies sacrées de l'antiquité qu'il avait tant étudiées.

Malgré les ennuis qu'il avait eu dans l'état de Wei, une force irrésistible l'y attirait ; il revint donc sur ses pas. Un officier, dont les idées différaient de celles du Sage, s'opposa à son entrée dans l'Etat et exigea que Confucius s'engageât par serment à ne pas y pénétrer.

Confucius ayant pris cet engagement fut relâché ; mais, au grand étonnement de ses disciples, il chercha à violer sa parole. Pour calmer leurs scrupules, il leur fit remarquer qu'un serment prononcé sous l'empire d'une injuste violence ne compte pas, parce qu'alors les esprits ne l'entendent pas. La casuistique est donc de tous les temps et de tous les pays.

Confucius ne put néanmoins se rendre à Wei ; il resta une année toute entière dans un autre État, sans pouvoir parvenir à se faire employer par le prince. Le Sage vantait toujours les beautés de la paix et de la concorde à des seigneurs qui vivaient dans la guerre, y voyaient une condition de leur puissance et l'aimaient. Il ne pouvait guère être écouté.

Ses grandes qualités d'administrateur restaient inutiles.

Il fallut qu'il souffrit beaucoup de cette situation pour se résigner à prêter une oreille complaisante à un officier qui avait levé l'étendard de la révolte contre son prince.

Ce révolté proposa à Confucius la charge de ministre; le

philosophe hésita, tant il désirait mettre en pratique les maximes du bon gouvernement ; mais enfin, rappelé au devoir par son fidèle disciple Tseu-lou, il refusa.

Les grands hommes ont aussi leurs faiblesses ; Confucius convenait lui-même avec humilité de sa mollesse devant les tentations.

Il n'avait alors aucune position officielle, il vivait de son enseignement, d'ailleurs les besoins d'un sage, dédaigneux du faste, sont modestes. Ses disciples avaient pour lui une vive admiration, ils entendaient l'antiquité parler par sa bouche, ils apprenaient de lui la fidèle observance des rites que pratiquaient à l'aurore de la société chinoise les saints Empereurs Yao et Choun.

Ce souci d'observer les rites, lui donnait, aux yeux de ses disciples un caractère tout particulier de sainteté. Ils remarquaient, pour l'imiter, qu'il ne portait jamais que des habits de couleurs bleue, jaune, rose, blanche et noire et qu'il évitait soigneusement le rouge, qui était la couleur des femmes.

Modéré à table, il ne mangeait rien qui ne fut préparé et coupé conformément aux rites et sans faire les oblations aux esprits.

Quand il marchait, il évitait toute espèce de hâte, et il ne tournait la tête qu'à demi, en un mot, il n'oubliait jamais que la religion devait envelopper tous les actes de l'homme et les commander, et il se conformait nuit et jour à cette obligation.

C'est aussi pour cela qu'il étudiait avec soin la musique, car celle-ci a pour fin le chant des hymnes qui célèbrent les dieux.

En se livrant à ces graves occupations, Confucius espérait toujours être attaché par quelque prince au gouvernement. Il visita encore plusieurs principautés. A Wei, le souverain refusa de l'écouter sur d'autres sujets que sur la guerre. Confucius lui dit pourtant : « Si vous désirez savoir comment on doit disposer les vases des sacrifices, je vous répondrai ; mais sur les choses de la guerre, je ne sais rien. »

Le sage Chinois était alors parvenu à sa soixantième année, et malgré tous les obstacles qu'il avait rencontrés il n'en était pas moins confiant, dans le succès futur de sa mission. Suivi de ses disciples, il continuait ses pérégrinations.

Avec l'âge, son intransigeance faiblissait. C'est ainsi, qu'une partie de l'état de Tsou s'étant soulevé, il rechercha le patronage d'un usurpateur, toujours malgré les remarques du fidèle Tzeu-lou.

L'histoire raconte que dans ses voyages Confucius et sa troupe rencontrèrent des disciples de Laotzeu qui vivaient en solitaires pour rechercher la sagesse dans la méditation, et surtout pour fuir les horreurs des guerres continuelles.

L'un d'eux reprocha à Tzeu-lou la conduite de son maître et ses voyages, lui disant qu'il ferait bien mieux de fuir le

monde, pour y contempler, loin des disputes des hommes, la vérité éternelle.

Rien n'était plus étranger aux idées du maître ; pour lui, l'homme n'était point fait pour vivre en compagnie des oiseaux et des bêtes, mais pour vivre parmi les hommes.

Vers le même temps, le prince de Tsou l'appelle à sa cour. Est-ce donc le gouvernement rêvé qu'on va offrir à Confucius ? Celui-ci se hâta d'accourir ; mais, en route, des ennemis du prince le saisissent, on le retient sept jours prisonnier. Il se console dans sa détention en chantant des hymnes. Le prince, averti, envoie des ambassadeurs qui le délivrent.

Voilà donc Confucius à la Cour ; mais là, il trouve encore l'animosité des grands qui le considèrent comme un visionnaire. Le prince de Tsou meurt, sans penser au Sage ; son successeur ne s'en inquiète pas davantage.

Confucius part pour Wei, il a alors soixante-trois ans ; là il trouve le petit-fils de son ancien ami, le duc Ling, qui occupait le trône à la place de son père, lequel avait été exilé pour avoir essayé d'attenter à la vie de sa mère, la célèbre Nan-zeu, dont la conduite scandaleuse avait jadis obligé Confucius à quitter l'Etat.

Qu'un fils tint la place de son père, même coupable, c'était là un grand scandale, un manquement grave aux lois de la piétié filiale, fondement de la société chinoise toute entière ; aussi le prince désirait-il vivement s'attacher Confucius pour profiter, aux yeux du peuple, du rayonne-

ment de sa vertu. Mais le Sage, pourtant porté par l'expérience aux concessions, ne voulut rien entendre ; il fit, au contraire, des remontrances à ce fils oublieux de ses devoirs. Plutôt que de le servir et de réaliser ainsi ses plus chers désirs, il préféra passer encore cinq ou six années dans la retraite où il se livrait à la méditation, à l'étude de l'antiquité et à l'enseignement.

Il y avait alors quatorze ans qu'il n'avait pas revu son pays natal ; il se sentit pris du désir de fouler encore le sol de cette contrée de Lou, où reposaient les os de ses aïeux.

Un de ses anciens disciples avait pris du service à la Cour; général, il avait remporté des victoires qui augmentaient la puissance du prince de Lou. Celui-ci lui demanda quel avait été son maître. Le général reporta tout l'honneur de ses succès aux bons enseignements de Confucius, et il engagea vivement le chef de l'Etat à faire appel aux services du Maître.

Confucius reçut donc encore une ambassade, envoyée pour lui faire des offres de la part du prince de Lou. Il partit ; mais, arrivé à la Cour, cet homme de paix fut surtout consulté sur la guerre ; de plus, il voyait autour de lui se déployer tous les effets d'un mauvais gouvernement ; nul ne se préoccupait de la vertu ; ne pouvant faire admettre ses conseils de moralité, Confucius, déçu une fois encore, résolut de se consacrer définitivement à des travaux littéraires et de renoncer à gouverner les hommes. Il était alors âgé de soixante-neuf ans.

C'est à cet âge qu'il termina le *Chou-King*, et qu'il lui fit une préface. Lorsque ce travail important fut terminé, il offrit un sacrifice aux esprits en l'honneur de ce livre. Il fit aussi un commentaire au mystérieux livre des changements, dans l'obscurité duquel on recherche la secrète volonté des dieux.

En l'an 452 avant Jésus-Christ, il perdit ce fils, Li, qui paraît avoir tenu si peu de place dans sa vie, un an plus tard mourut son disciple Yen-Houei.

Ces décès lui semblaient peut-être comme un avertissement.

Vers ce temps, un serviteur du prince de Lou prit à la chasse un animal étrange : une licorne.

Confucius en fut profondément affecté, car une bête semblable était apparue lors de sa naissance, l'apparition d'une licorne après tant d'années ne pouvait être qu'un présage de mort.

Le Sage versa donc des larmes et se lamenta, non pas sur lui-même, il ne craignait pas la mort, mais sur le sort de sa doctrine, qu'il était allé prêchant partout, sans presque jamais pouvoir en éprouver l'excellence.

Jusqu'alors, le Sage n'avait pas fait d'œuvre réellement personnelle ; en prévision de sa fin, il écrivit *Le printemps et l'automne*, qui sont les annales de la principauté de Lou ; puis il en remit le manuscrit à ses disciples, chargés de conserver sa mémoire et ses doctrines.

Des dernières années de sa vie, l'histoire n'a conservé qu'une entrevue du Maître et de son prince.

Confucius venait d'apprendre que le prince de Tsi avait été tué par un de ses officiers. Une telle violation de la piété filiale criait vengeance. Le Sage se purifia donc et se présenta à la Cour pour supplier le prince de Lou de mettre la force de ses armes au service de la justice outragée. Malgré ses instances, les considérations d'utilité pratique l'emportèrent dans l'esprit du souverain et des trois principaux chefs de clan appelés en conseil pour délibérer sur cette grave affaire. On laissa sans juste vengeance le meurtre du prince de Tsi.

Peu après, la révolte éclate dans l'état de Wei, où s'était rendu Confucius ; la légende raconte que là, il prédit la mort de Tzeu-Lou, son fidèle disciple, qui mourut, en effet, en défendant, les armes à la main, son chef légitime.

Confucius éprouva de cette perte une grande affliction. Ceux qui lui étaient le plus cher, qui l'avaient accompagné, qui l'avaient aimé comme des fils, disparaissaient les uns après les autres ; son tour allait bientôt venir ; la pensée de la mort le hantait.

Il se voyait en rêve, assis avec, devant lui, les offrandes que l'on présente aux esprits des morts ; le jour même où il faisait part à ses disciples de ces avertissements célestes, il prit le lit, et, au bout d'une semaine, il mourut.

Ses disciples l'enterrèrent au nord de la cité de Lou, lui firent des funérailles selon les rites, portèrent son deuil trois

ans, comme pour un père, et firent sur sa tombe de pieux sacrifices (1).

Les générations qui depuis ont passé ont, elles aussi, partagé l'admiration de ceux qui accompagnaient Confucius, dans ses voyages à travers le pays troublé par les luttes féodales. Elles lui ont voué une reconnaissance qui paraît impérissable et qui se manifeste par les sacrifices que toute la Chine accomplit dans les temples élevés partout à la mémoire du grand homme.

Plus justes que ses contemporains, elles ont su reconnaître dans ses doctrines et son enseignement l'excellence des grandes vérités morales qui en constituent la substance, et rendre ainsi hommage à la vertu ; jamais homme n'a été plus universellement et plus longtemps vengé du dédain de ses contemporains.

Ce qui caractérise, en effet, la vie de Confucius, c'est son impuissance à appliquer les idées qu'il croyait justes sur le gouvernement des hommes ; car les fonctions d'Etat qu'il exerça n'eurent pas une durée suffisante pour qu'on puisse dire qu'il réalisa vraiment ses doctrines, et la plus grande

(1) Aujourd'hui, on peut voir encore son tombeau ; il se trouve au milieu d'un bois de chênes, de cyprès et d'autres arbres, entouré par un mur élevé. On pénètre dans l'enceinte par une grille qui communique sur une avenue bordée d'animaux sculptés. A côté, sont les batiments où l'on se purifie et se prépare pour les sacrifices. Sur une grande tablette de pierre sont gravés les titres et hauts faits du Sage.

On montre un arbre, planté, dit la légende, par Tzeu-Kong lui-même, un des disciples immédiats du Sage.

partie de sa vie se passa à chercher celui des princes qui aurait assez de sagesse pour faire son profit de ses lumières, sans jamais le rencontrer.

Prêcher la paix à des princes qui profitent de la guerre, qui s'élèvent sur le trône souvent par la force des armes, est toujours une tâche aride qui semble naturellement vouée à l'insuccès.

Quand les passions ont-elles jamais écouté la voie de la sagesse ?

La nature même des enseignements de Confucius condamnait donc ceux-ci à une stérilité momentanée. Mais, sa vie même contenait un principe de force morale, un souci constant de la justice et de la vertu qui devait faire l'admiration des hommes. Sans doute, la poursuite de la justice, la pratique du bien qui obligent à réfréner l'égoïsme naturel, paraissent souvent difficiles à accomplir.

L'histoire de tous les peuples contient plus de traits de fourberie, d'avidité, de despotisme, de révolte, de cruautés que d'exemples de haute vertu.

Mais, néanmoins, — et il faut le constater à l'honneur de la nature humaine — il n'est guère d'époque si agitée soit-elle par les passions, où la vertu ne soit admirée, même de ceux qui la trouvent inaccessible ou qui ne veulent pas faire les efforts nécessaires pour la pratiquer.

Quand des personnages paraissent, dont toute la vie est un exemple vivant de cette vertu supérieure en laquelle le cœur des plus mauvais incline ses hommages, leur mémoire

demeure parmi les hommes, et ceux-ci sont d'autant plus frappés de la beauté de ce spectacle moral, que la scène sur laquelle il se déploie fournit un contraste plus frappant.

La vie de Confucius, qui, malgré quelques très rares faiblesses, chercha toujours, d'un cœur sincère, le bien et la vertu dans sa vie privée et dans sa vie publique, produisit ce phénomène.

Avec la pratique constante du bien, le caractère le plus remarquable du Sage de la Chine fut son attachement aux choses du passé.

Il était profondément convaincu que les exemplaires parfaits de la vertu se trouvaient chez les premiers princes, qui furent comme les pères de la société chinoise ; pour lui, tout en eux, tels qu'ils apparaissent à travers l'histoire légendaire, devait être imité.

Mais il ne faut pas oublier que la qualité principale de ces ancêtres vénérables du peuple était de posséder le caractère sacré. Yao, Choun, les saints empereurs étaient des prêtres qui faisaient passer, avant tout autre, la préoccupation d'accomplir dignement les sacrifices, d'offrir avec piété les oblations.

Aussi, voit-on Confucius, toujours soucieux lui aussi de l'accomplissement de ses devoirs religieux, se déplaçant pour aller au loin étudier les formes rituelles, étudiant la musique des hymnes sacrés et quitter le service d'un prince, lui qui aimait tant à diriger le peuple, lui qui se croyait désigné par le Ciel pour mettre en pratique les principes du bon

gouvernement, parce que l'amour des plaisirs de ce prince l'avait privé de la communion qui, dans le sacrifice, unit l'homme aux dieux.

Confucius était avant tout un homme religieux; la première de toutes ses préoccupations était l'accomplissement des rites, parce que les rites étaient, à ses yeux, le meilleur moyen de maintenir l'homme faible dans la voie droite, et même, en lui donnant de bonnes habitudes de vie, de guider son intelligence.

N'est-ce pas Confucius qui a dit : « Celui qui connaîtrait le sens des sacrifices que l'on offre au Suprême Seigneur gouvernerait l'Empire aussi facilement qu'on regarde dans la paume de sa main » (1).

En cela, le Sage chinois, aujourd'hui vénéré comme un saint inimitable, ne diffère pas des grands réformateurs dont les enseignements ont exercé une puissante action sur la vie des hommes et des sociétés.

Comme eux, il puisait dans le sentiment du surnaturel et dans la religion qui en est l'expression vivante, la force de répandre ses idées, et de renoncer, pour pratiquer la vertu, à ces satisfactions d'ordre inférieur qui séduisent le vulgaire.

Mais il y eut, d'autre part, entre Confucius et ces grands réformateurs, une profonde différence.

Le Bouddha en Orient, le Christ en Occident, apportèrent des conceptions nouvelles qui, au-dessus de la justice que

(1) *Tchong-Yong*, chap. 19.

voit la raison, tendaient à élever un édifice d'amour où pût désormais s'abriter une humanité nouvelle.

Confucius n'apporta rien de nouveau. C'était un homme du passé ; il s'appliquait à faire revivre tous les enseignements de ce passé, sans jamais penser qu'il pût y avoir une morale supérieure à la morale antique, aux lois rigoureuses, dures et froides ; et c'est pour cela que, lorsque le succès vint enfin à ces vieilles doctrines, dont la société chinoise avait jadis tiré sa vie, celle-ci se figea en une sorte d'immobilité cadavérique où elle est depuis toujours demeurée.

## CHAPITRE IV

### La morale individuelle.

Les hommes qui, dans l'histoire des peuples, sont appelés à exercer une action considérable comme réformateurs moraux ou religieux, apparaissent comme enflammés d'amour pour un grand idéal.

Ils lui consacrent leur vie, quelquefois ils meurent pour mieux le servir ; leurs pensées s'envolent au-delà de la terre et ils entrevoient, dans leur idéal même, des conditions de vie nouvelles et supérieures, pour les hommes sur lesquels ils exercent leur influence.

Confucius ne répond point à ce portrait des grands réformateurs. Son idéal est très pauvre. Avant tout, il est un homme de gouvernement, c'est-à-dire un homme pratique.

Il ne cherche point à trouver des formules nouvelles pour faire le bonheur de l'humanité, ni même une nouvelle manière d'exprimer des vérités anciennes.

Toute sa sagesse consiste à remettre en honneur les vieux enseignements oubliés ; tous ses regards sont tournés vers le passé ; c'est un traditionnaliste par excellence et c'est

pour cela même qu'il est l'exemplaire du parfait Chinois, lequel est le plus traditionnaliste des hommes. Du reste, il le reconnaît lui-même, il avoue n'avoir pas d'autre ambition que de transmettre à sa génération et aux suivantes les enseignements sacrés des saints des premiers âges, lesquels tenaient du Ciel même les vérités essentielles (1).

La physionomie de Confucius apparaît donc comme celle d'un homme religieux.

A ce propos, avant d'étudier les doctrines morales du Sage, il est bon de dissiper une équivoque.

Isolant une de ses phrases de tout le reste de son enseignement, et sans tenir compte de sa vie même et de son histoire, on a présenté bien souvent au public, en Confucius, un philosophe rationaliste, positiviste, décidé, de parti pris à ne rien affirmer sur le surnaturel.

Un de ses disciples, le questionnant sur la mort, Confucius répondit : « Puisque nous ne savons pas ce qu'est la vie, comment saurions-nous ce qu'est la mort. »

Pour bien des publicistes occidentaux cette phrase résume toute la philosophie de Confucius, c'est ainsi qu'on présente le Sage chinois comme un philosophe soucieux de ne rien affirmer qui n'ait passé sous le contrôle de la raison, et que certains auteurs ont fait du peuple chinois, qui a suivi les enseignements du maître, un peuple de philosophes rationalistes.

(1) Cf. le début de la préface de *Tchong-Yong* par Tchou-hi.

La vérité est tout autre, et nous ne devons voir dans la phase ci-dessus qu'un aveu d'ignorance et non pas la base d'un système philosophique qui eut été en opposition avec tous les autres discours du maître, avec tous les actes de sa vie, et qui serait en contradiction avec tous les enseignements véritablement scientifiques de la sociologie.

Confucius était avant tout un homme religieux ; nous l'avons vu s'occuper toujours des actes cultuels, des rites, des sacrifices. Le culte des Ancêtres était son culte et toutes ses pensées tendaient à le faire observer le mieux possible.

On trouve, dans toute son œuvre, quantité d'observations sur la nécessité d'accomplir les sacrifices dus aux esprits, sur la puissance du Ciel et des génies, ces dieux secondaires qui ont leur place dans les trois religions chinoises, sans doute parce que leur conception répond à la tournure d'esprit des Chinois.

N'est-ce pas lui qui a dit, dans le *Tchong-Yong*, cette phrase célèbre : « Que la vertu des esprits est grande ! On les écoute et on ne les entend pas ; on les regarde et on ne les voit pas. Ils s'incorporent aux êtres et ne peuvent en être séparés. Pour eux, les hommes offrent des oblations et des sacrifices. Ils sont comme une mer immense ; ils sont comme s'ils étaient au-dessus d'eux ; à leur droite et à leur gauche. »

D'autre part, on se rappelle que, pour lui, le meilleur

moyen de connaître l'art de gouverner c'est d'étudier le le sens des sacrifices.

Tout cela, toute la vie de Confucius, prouve que celui-ci n'était pas, comme l'ont cru certains, un réformateur ou un législateur philosophe, mais qu'il était au contraire un réformateur religieux, un traditionnaliste, avant tout soucieux, de remettre en honneur les pratiques sacrées de la vieille religion telle que l'avaient transmise les saints des premiers âges.

C'est de ce point de vue qu'il faut se placer pour étudier la morale enseignée par ce grand homme, en remarquant toujours que la conception de cette morale ne lui est pas personnelle; mais qu'elle n'est autre que l'expression des aspirations profondes des Chinois de son temps et des temps antérieurs.

Comme les plus importants systèmes de morale qui, dans l'histoire, ont guidé la conduite des hommes, le fondement de cette morale chinoise repose sur une conception ontologique.

En Chine, comme ailleurs, les hommes, cherchant à résoudre le problème du bien et du mal, se sont instinctivement demandés : « Qui sommes-nous ? Quelle place tenons-nous dans ce vaste univers ? Et quel est cet univers lui-même, quelle en est la cause ? »

A ces questions spontanées, les peuples chez lesquels la spéculation intellectuelle est encore dans l'enfance, répondent par la foi. Ils ne s'embarrassent même pas des rai-

sonnements métaphysiques qui cherchent, dans les intuitions de la pensée, à soulever le voile qui leur cache l'absolu. Ils affirment avec confiance.

Dans le monde chinois, au temps de Confucius, il en était ainsi.

On admettait que l'homme et le monde ont un premier principe : le Ciel ; ce Ciel, dont le Seigneur d'en-haut, le Chang-Ti des livres sacrés, est une personnification, gouverne les hommes par sa providence.

Confucius en parle continuellement. Il croit que ce Ciel voit tout, entend tout, veille sur tout, récompense les bons et punit les méchants.

Sa volonté est la loi que souverains et peuples doivent suivre. On ne doit pas la discuter, encore moins la violer.

Cette volonté a été connue des anciens bien mieux que des autres. Ne sait-on pas qu'à l'origine des temps était l'âge d'or, qu'alors florissait la vertu, et rien n'est plus normal, puisque les anciens étaient plus près de la source première, plus près du Ciel d'où toute vertu émane.

Cette croyance à l'âge d'or primitif demeurera, dans la suite des siècles, profondément imprimée dans l'âme chinoise, et sera le plus puissant obstacle à une conception du progrès. Comme Confucius, tous les Chinois penseront que rien ne peut égaler le mérite des premiers princes, ces exemplaires parfaits de la vertu. Ce sera le Sage lui-même qui fermera dans l'histoire le cycle des saints ; l'humanité moderne ne sera plus qu'une humanité corrompue qui, si

elle veut le bien et le bonheur pur qu'il entraîne, n'aura d'autre ressource que de chercher ses modèles dans l'antiquité. La philosophie évolutionniste elle-même demandera ses inspirations à cette croyance.

Le fondement de la morale chinoise que Confucius remettra ainsi en honneur, est donc la croyance au Ciel, celui-ci est une sorte de divinité dont la personnalité n'est pas, dans les textes, définie avec cette rigueur, cette netteté, cette précision que les occidentaux requièrent dans leurs explications, mais qui a néanmoins le caractère suffisamment personnel pour qu'on puisse voir en elle une autre manière d'exprimer l'idée du Chang-Ti, ce Suprême Seigneur, auquel les rois-pontifes offrent le sacrifice.

Le Ciel, principe premier du monde et de l'homme, agit sur ceux-ci par sa providence. Cette providence porte, dans la doctrine, le nom de *Ming* ; ordre.

Le *Ming* est l'acte par lequel la puissance céleste agit sur les êtres, et cet acte, s'incorporant aux êtres, devient leur nature envisagée dans sa plus haute expression, c'est-à-dire la nature toute bonne, sans mélange de mal.

Ce *Ming* c'est l'ordre ; le mot chinois possède, comme le mot français, les deux sens. Il désigne à la fois le commandement et l'harmonie dans la disposition des parties, et c'est pour cela que, dès les premières lignes du célèbre livre le *Tchong-Yong*, il est dit : « L'appellation de l'ordre céleste est : la nature, suivre la nature, c'est la voie. »

Le Ciel communique à l'homme le principe du bien au

moyen de cette nature, sorte de grâce qui, déposée dans son cœur, lui donne connaissance des vertus essentielles qu'il doit pratiquer.

D'autre part, l'homme est un être en possession du libre arbitre ; Confucius ne fait, dans ses explications de la doctrine traditionnelle, aucune place au fatalisme, ni au déterminisme absolu. « La voie du sage est vaste et obscure, dit-il, mais les plus stupides parmi les hommes et les femmes peuvent la connaître et en atteindre le sommet (1). »

Chacun est donc l'artisan de sa propre destinée morale. Une telle doctrine est assez naturelle de la part de l'homme pratique qu'était Confucius. Quelle que soit la difficulté qu'éprouve le penseur à justifier la liberté morale, l'homme d'action voit bien qu'il faut, sur ce point, s'en tenir aux données du sens commun.

Ainsi est résolue la grave question du libre arbitre, par une simple affirmation. Ce n'est pas que Confucius ait cru que la raison pût se prononcer sur tout ; il se rend parfaitement compte de ses limites. « Quoiqu'on soit un saint, dit-il, il y a des choses que l'on ne peut pas connaître (2). »

Pour lui, comme pour Pascal, l'homme est placé entre deux infinis dont il lui est impossible de voir les limites ; aussi, affirmant, dans le style lapidaire de l'antiquité chinoise, cette vérité évidente pour lui, il ne s'y attarde pas et consacre ses paroles à un enseignement positif.

(1) *Tchong-Yong*, chap. XII.
(2) *Ibid.*

Néanmoins, si positif que soit l'esprit d'un philosophe, il ne serait pas digne de ce nom s'il ne cherchait à comprendre la raison des choses. Il lui faut donc s'efforcer de posséder, ne fut-ce que le minimum des données rationnelles qui lui servent à justifier la morale.

Il se demandera donc quelle est la vraie nature de l'homme.

Dans la doctrine chinoise classique, la nature est bonne dans son principe; mais il faut bien préciser avec soin ce que les auteurs chinois entendent par le mot *Sing*, que les traductions, hélas! toujours forcément imparfaites, rendent par le mot nature.

Dans nos langues, le mot nature d'un être exprime la vie de cet être, dans ses bons comme dans ses mauvais mouvements; il s'applique à l'homme tout entier, pris avec le mélange de ses vertus et de ses vices.

Tout autre est la conception de la nature dans la philosophie chinoise ; celle-ci est seulement l'influx de la vie céleste dans l'âme, aussi elle ne peut être que bonne, le Ciel étant le bien dans son essence.

C'est là ce que le plus grand philosophe ancien, après Confucius, Mongtzeu, qui vivait au ɪvᵉ siècle avant notre ère, exprime dans une formule célèbre que tous les petits enfants apprennent par cœur dans les écoles : *Sing pen chen*, « la nature est le bien dans son principe (1). »

(1) Cette formule figure dès les premières lignes du livre des stances de trois caractères qui sert à apprendre à lire aux enfants.

Mais l'homme possède, outre cette nature céleste qui en lui est la voix du bien, la matière charnelle ; c'est l'imperfection de cette partie de lui-même qui le pousse hors de la voie droite.

La nature humaine (au sens où l'on prend le mot nature en Occident) est donc un mélange de bonnes et de mauvaises aspirations, les bonnes proviennent du Ciel qui les communique aux hommes et les mauvaises proviennent de l'homme lui-même qui, entraîné par les passions, ne veut pas comprimer suffisamment son égoïsme pour vivre conformément à la nature céleste qui est en lui (1).

D'autre part, la doctrine classique n'admet pas une égalité morale absolue de tous les hommes. Elle divise les hommes en trois catégories. La plus nombreuse est celle à laquelle s'applique la théorie ci-dessus ; les deux autres comprennent, d'une part, les saints, d'autre part, les hommes stupides, qui n'ont qu'une intelligence rudimentaire.

(1) On voit combien cette théorie diffère de celle de Rousseau sur la bonté originelle de la nature humaine. Des Chinois peu capables de distinguer, à travers les difficultés d'une langue étrangère, les subtilités philosophiques, sont actuellement occupés à traduire Rousseau, parce qu'ils croient retrouver dans ses œuvres la doctrine de Mengtzeu. Il est peu vraisemblable que cette erreur ait pour résultat de faire pénétrer en Chine l'anarchie qui se trouve en germe dans les idées chimériques du philosophe de Genève ; car l'esprit chinois, si différent du nôtre, si hostile à tout ce qui n'est pas autorité et hiérarchie, répugne naturellement à admettre de pareilles idées. Celles-ci se transposeront plutôt en passant par le cerveau chinois.

Les saints jouissent, tout particulièrement, d'une effusion généreuse de la Grâce céleste, car c'est bien le mot de grâce qui convient ici. La communication du *Sing* ou nature céleste aux hommes éminents possède, en effet, à peu près tous les caractères que les théologiens chrétiens accordent à la grâce divine.

Cette grâce fait que le saint peut se tenir sans effort dans la voie du bien ; elle fait de lui l'image du Ciel même.

Les attributs de la sainteté que nous présentent les vieux textes et sur lesquels s'exercent depuis vingt-cinq siècles les glossateurs moralistes, semblent bien mieux convenir à une sorte de Messie comme on en trouve dans toutes les religions orientales, qu'à un homme, car ce saint est doué d'une parfaite vue intellectuelle qui l'égale au Ciel en connaissance et en puissance.

« Le parfait est la voie du Ciel ; le perfectionnement est la voie de l'homme ; le parfait est dans la rectitude sans effort ; il ne pense pas et (pourtant) il peut être dans le milieu de la voie (droite). C'est le Saint (1). »

Qui est ce Saint d'une si haute perfection ? Est-ce un homme, est-ce un dieu ? Qu'à voulu dire là Confucius, car ses paroles sont celles qui nous sont transmises par Tseu-seu son petit-fils ?

Bien que le plus éminent des commentateurs, Tchouhi nous dise que ce parfait dont il est ici question est la Rai-

(1) *Tchong-Yong*, chap. XX.

son céleste dans son essence, les docteurs de l'école officielle ne paraissent pas douter que le Saint soit un homme, Il est vrai que cet homme est, à leurs yeux. un personnage comme l'humanité n'en peut plus voir,une sorte de Bouddha, incarnation de la science et de la vertu (1).

Aussi ils appliquent encore à l'homme les paroles du texte suivant : « Seul dans le monde l'extrêmement Parfait peut se conformer pleinement à sa nature ; pouvant se conformer pleinement à sa nature, il peut se conformer pleinement à la nature de l'homme ; pouvant se conformer pleinement à la nature de l'homme, il peut se conformer pleinement à la nature des êtres ; pouvant se conformer pleinement à la nature des êtres, il peut aider l'acte créateur du Ciel et de la Terre, et ainsi former une trinité avec le Ciel et la Terre (2). »

C'est ainsi que le saint s'égale, en quelque manière, au Ciel lui-même. La vie céleste remplit le monde, elle l'anime, l'homme qui veut se tenir dans la voie où circule cette vie, est sûr ainsi d'y participer.

Voilà pourquoi, disent les textes, la voie du Ciel est la voie du saint.

La conception de la sainteté est si haute, que les interprètes de la doctrine de Confucius sont obligés de voir dans

(1) *Ibid.* commentaire.
(2) *Tchong-Yong*, ch. XXII.

le saint un personnage presque divin, possesseur de vertus surhumaines (1).

Appliquant à l'homme les paroles du Maître, qui semblent s'appliquer à un dieu, ils ne pouvaient faire autrement que de faire des saints une catégorie spéciale d'êtres participant d'une façon étroite à la nature céleste, et ils étaient logiquement amenés à ne plus concevoir que la morale humaine pût leur appliquer ses lois. Ils les placent donc au-dessus de l'humanité.

Au-dessous des saints, sont les sages. Ceux-ci sont des hommes, des militants pour la vertu, qui acquièrent des mérites par leurs efforts (2).

Si le saint chinois est incapable de faire le mal, il n'en est pas de même du sage ; celui-ci a de nombreuses violences à faire à son égoïsme naturel, pour demeurer toujours dans la voie droite.

Il doit se proposer d'atteindre neuf objets et d'en éviter trois. Il doit, en voyant, voir clairement, en écoutant, entendre distinctement, s'exprimer avec douceur, observer le décorum dans ses manières, se montrer sincère dans ses pa-

(1) Dans cet ouvrage, qui est une œuvre de vulgarisation, nous ne pouvons entrer dans l'exposé des causes qui ont conduit les philosophes modernes, commentateurs des classiques, à voir dans le Saint un homme supérieur et non pas un dieu. Les attributs du « Saint personnage », selon Confucius : éternité, infinité, etc., pourraient permettre d'y voir un Seigneur Suprême, le Chang-Ti dont il est parlé ailleurs.

(2) Le mot Sage, ici employé, correspond assez bien au mot Saint, si on lui donne le sens qu'il a dans la langue française.

roles, et respectueux dans l'accomplissement de ses devoirs ; si, irrité par une offense, il est tenté de se venger, il doit penser aux funestes conséquences qui peuvent résulter de cet acte, et enfin, s'il est exposé à la cupidité, il doit agir avec droiture.

Les trois choses qu'il doit éviter sont : dans sa jeunesse, la convoitise ; dans son âge viril, la dispute ; dans sa vieillesse, l'avarice.

Tous ses actes seront guidés par les rites établis ; il devra accomplir les cérémonies religieuses traditionnelles, faire en temps voulu les oblations et les sacrifices ; il méditera l'exemple des grands hommes et les paroles des saints pour s'y conformer, et pour cela, il lui sera nécessaire d'être humble de cœur, sans toutefois tomber dans la servilité.

Il méprisera les biens terrestres, n'estimera à un haut prix que la sagesse ; il aimera la compagnie de ceux avec lesquels on étudie le passé.

S'il est méprisé des hommes, il ne s'en affectera pas.

En un mot, le portrait du Sage que nous offre la doctrine morale chinoise, est à peu près celui que les moralistes de tous les pays ont tracé.

Tous les hommes peuvent atteindre, s'ils le veulent, cet idéal de la sagesse ; mais encore faut-il que leur intelligence leur permette de l'entrevoir ; c'est pourquoi, ceux qui sont totalement incapables de comprendre les vérités morales :

les stupides, doivent renoncer à la possession d'un bienfait qu'ils ne sauraient apprécier.

Leur rôle dans la vie consistera à obéir docilement aux plus sages.

Pour être juste envers le grand moraliste chinois, il faut reconnaître que cette dernière idée, et que cette division des hommes en trois catégories, dont l'une est rejetée comme en dehors de l'humanité, est bien plutôt produite par une élaboration philosophique de ses doctrines par les lettrés, ses disciples dans le temps, que par lui-même.

C'est le propre de tous les grands législateurs de voir toujours plus ou moins défigurer leurs paroles. Il en est ainsi surtout lorsque l'esprit, dans son besoin d'évolution, est forcé par la coutume à se référer toujours aux paroles des maîtres.

Il serait étonnant que la doctrine de Confucius ait pu éviter cet inconvénient, auquel les autres doctrines n'ont pas échappé.

En somme, dans la morale dite confucéenne, on retrouve tous les grands traits de la morale naturelle, de cette morale sans l'observation de laquelle une société ne peut vivre, et qui semble gravée au fond du cœur de tous les hommes arrivés à quelque degré de civilisation.

Ce sont ces principes qui en inspirent visiblement la théorie ; mais la connaissance rationnelle de ces principes suffit-elle pour que l'homme ne s'écarte pas de la voie du bien ?

Confucius ne le pense pas. Pour avoir de l'efficacité, son système de morale doit être enveloppé dans la religion, dans cette religion si ancienne, dont les prescriptions rituelles ont une si grande importance.

Celle-ci doit dominer toute la vie de l'homme, à tous les instants.

« Ne faites pas un pas, ne dites pas une parole, avait dit le Maître, qui soit contraire aux Rites », et toute sa vie, on l'a vu, illustra par son exemple cette recommandation.

Ces rites comportent des abstinences purificatoires qui débarrassent le corps et l'esprit de leurs souillures afin que l'homme puisse accomplir dignement les plus importants des actes religieux : les sacrifices, ou du moins qu'il puisse y participer par la communion des mets que les esprits ont sanctifiés.

On se rappelle l'importance que le Maître attachait à cette communion, dont la privation fut cause de l'abandon de sa charge de ministre du prince de Lou.

Dans la suite des temps, les prescriptions de Confucius sur l'obligation d'enfermer tous les actes de la vie dans les pratiques rituelles, ont gardé toute leur valeur ; la croyance peut perdre de son intégralité ; mais le rite reste, imprimant sa marque puissante sur toutes les habitudes. C'est ainsi que les Chinois sont attachés d'une façon incroyable à leurs pratiques et que ceux mêmes qui ne croient plus à certaines des vieilles superstitions, ne manquent pas d'agir dans la pratique cultuelle comme s'ils y croyaient toujours.

Du reste, ceux-là sont rares, aujourd'hui. En existait-il au temps de Confucius, il est permis d'en douter, car l'éloignement pratique pour le bien, la conduite contraire aux principes n'est pas l'incroyance, elle se constate souvent avec la foi en ces principes.

Or, il n'est pas douteux que les Chinois, ont eu de tout temps une foi profonde en leurs livres sacrés, qu'ils en considéraient l'enseignement comme venant du Ciel par l'intermédiaire des Saints (1), et cela paraissait si naturel à tous que jamais on ne discuta la nécessité de la foi. D'ailleurs on ne discute la nécessité de la foi que lorsque celle-ci est en décadence.

C'est pour n'avoir pas fait cette remarque que certains ont cru que les Chinois étaient des rationalistes à l'instar de beaucoup d'Occidentaux. Il n'en est rien, loin de là, toute la vie intellectuelle, morale et sociale de la Chine le dit assez éloquemment.

Dans la doctrine officielle ou confucéenne, ce qui est tout un, cette foi est l'acte premier de l'intelligence, car la connaissance de la cause finale est d'abord posée comme la condition nécessaire de la connaissance des vertus morales.

Le texte est célèbre, et tous les étudiants doivent l'apprendre par cœur, qui dit : « (Il faut) connaître le but (à atteindre) et ensuite on possède la détermination (de la volonté) possédant la détermination, on peut ensuite avoir (l'âme) en

(1) Cf. le commencement des préfaces du *Ta-hio* et du *Tchong-Yong*, par TchouHi.

repos (non agitée par des mauvais mouvements) ce repos produit le calme nécessaire pour réfléchir (aux choses spirituelles) par cette réflexion on peut obtenir (de réaliser la fin des actes humains) (1). »

Il résulte aussi de cette pensée que, si la connaissance préalable de la cause finale est nécessaire à la connaissance, celle-ci doit être complétée par l'exercice de la raison réfléchissant sur les choses spirituelles.

Pour Confucius, la foi ne va pas sans la raison, ni la raison sans la foi. Tout son enseignement tend par ailleurs à prouver que c'est parce que l'homme a l'esprit en repos et qu'il ne scrute pas le principe fondamental de la morale qu'il peut examiner toutes choses en paix.

D'ailleurs, pourquoi scruterait-il ce principe? Il n'en a pas besoin, car l'intelligence des vertus morales vient du Ciel.

Ainsi nous le disent les commentateurs, interprètes de la pensée de Confucius, et rien ne nous autorise à croire qu'ils se trompent dans leurs précisions.

« L'intelligenee de la vertu, nous dira Tchou-foutzeu est ce que l'homme obtient du Ciel et ce que l'âme spirituelle qui n'est pas trouble emploie pour comprendre toutes choses (2). »

(1) *Ta-hio*, chap. Ier. Les mots entre parenthèses ne sont pas dans le texte de Confucius; ils sont d'un grand commentateur officiel ; nous les avons ajoutés pour faire mieux comprendre la pensée du maître qui traduite mot à mot de l'idéographie du texte dans la phonétique de notre langue serait presque incompréhensible.

(2) *Ta-hio*, commentaire du chapitre Ier.

Une fois en possession de cette connaissance primordiale, don céleste, l'homme devra s'appliquer à la réflexion, à l'étude, pour se rendre compte de la raison des actes humains, de leur but et des moyens de les diriger ; ainsi il pourra, en toute connaissance, « rectifier sa personne, mettre le bon ordre dans sa famille et par suite, faire régner la paix dans l'Etat (1). »

L'objet de l'étude sera la vie des sages de l'antiquité ; on méditera les grands exemples fournis par Yao et Choun, leur vertu ne peut être surpassée ; l'homme ne peut rien tirer de son propre fond qui soit supérieur à ces exemples fameux. Ces saints personnages imposent leur conduite comme des modèles sacrés inimitables sans doute, mais dont on doit s'efforcer d'approcher le plus possible.

Connaître la vérité par l'enseignement qui se dégage de la vie des saints antiques, et par la lumière que le Ciel met en nous, ne suffit pas, car l'homme est loin d'être tout entier dans son intelligence. Il faut aussi aimer cette vérité, car elle est le bien.

Le philosophe est convaincu que l'homme qui acquèrerait une profonde connaissance du bien serait séduit par sa beauté et porté à la pratiquer avec facilité ; par suite, il aimera la sincérité et, pour ne pas faillir, il rectifiera sa volonté et ses intentions, il veillera sur lui-même, il craindra et fuira tout ce qui est contraire à la vertu (2).

(1) *Ta-hio*, chap. Ier, séries 4 et 5.
(2) *Tchong-Yong*, chap. Ier.

Si persuadé qu'il fût de l'efficacité de la vue du bien par l'intelligence pour rendre l'homme vertu, Confucius était un homme d'esprit trop positif pour croire à la vertu absolue de l'intellectualisme pur. Il sait bien qu'à part quelques très rares esprits, la raison qui voit le bien suit volontiers le mal. Il faut donc que la volonté humaine soit soutenue par des appuis extérieurs. Ces appuis seront les rites de la vieille religion, dont le Maître n'abandonnait jamais la pratique.

« Quand, disait-il, on aurait assez de connaissance pour pratiquer la raison, assez de force pour persévérer, assez de gravité, assez de dignité, si l'on traite le peuple contrairement aux rites, il n'y a pas de vertu. »

Les rites donneront à l'homme comme une seconde nature ils exprimeront, par de vivants symboles, la profonde vérité qui est en eux ; ils habitueront celui qui les pratique à régler tous ses mouvements et par suite toutes ses pensées. Une attitude extérieure contenue fera que l'homme saura maîtriser et dominer ses passions ; une attitude respectueuse le portera à la bienveillance pour autrui, le rendra aimable ; non seulement la pratique des rites sera des plus profitables à sa personne, mais elle sera un enseignement et un bienfait pour les autres.

Ainsi ses penchants seront comme un coursier toujours tenu en bride par la main ferme et vigilante du cavalier ; ses pensées, ses paroles et ses actes seront en harmonie.

Confucius recommande avec instance de surveiller son

langage. Il estime qu'il vaut mieux trop peu parler que parler trop.

Du reste, en cela comme en tout le reste, il donnait l'exemple, appropriant le ton de ses paroles au temps et au lieu. « Il avait un maintien simple, il faisait l'impression d'un homme qui ne sait pas parler. Quand il se trouvait dans le temple ancestral du prince ou à la cour, il parlait exactement sur chaque point, mais avec beaucoup de retenue; quand il s'entretenait avec les officiers d'un bas grade, il parlait librement, mais d'une manière toujours droite; avec les officiers du plus haut grade, avec précision. »

Il va de soi que les paroles de l'homme doivent être sincères ; Confucius revient continuellement sur cette recommandation ; déjà, de son temps, elle était, sans doute, aussi nécessaire qu'aujourd'hui.

Après la sincérité et la droiture, le moraliste chinois place le courage, vertu plus nécessaire encore au temps où il vivait qu'en tout autre. Ainsi s'élevait, dans sa pensée, l'édifice des vertus morales qui avait son couronnement dans la bienveillance envers tous les hommes, et dans le respect et la fidélité envers le prince, désigné par le Ciel pour régir les sujets et les conduire à la vertu.

Telles sont les grandes lignes de la morale individuelle telle que la conçoit Confucius d'après les anciens, tels sont les moyens qu'il indique, pour mettre l'homme en état de la pratiquer.

Cette morale comporte une sanction, car on ne saurait concevoir de loi parfaite qu'on pût violer impunément sans qu'elle cesse aussitôt d'être une loi parfaite.

Dans les textes, les sanctions surnaturelles tiennent peu place, et cependant elles ne sont pas absentes. Confucius enseigne l'existence des mânes, des esprits auxquels on doit offrir oblations et sacrifices, de ces esprits qui veillent sur la famille et sur ses membres et qui, au besoin, peuvent lui envoyer bienfaits et calamités.

Ces esprits les *Koei-Chenn* qui entourent l'homme, « sont au-dessus de lui, à sa droite et à sa gauche », garantissent, par leur faveur ou leur vengeance, la morale dont une des prescriptions capitales est de se conduire à leur égard conformément à ses lois. Nous avons vu que le maître affirme l'existence de ces esprits et la nécessité de leur offrir des sacrifices; il les considère comme un Océan qui enveloppe les vivants ; toutefois il n'entre à cet égard dans aucun détail.

Mais ces esprits des morts, trouvent-ils dans la région indéterminée où ils habitent une récompense des bonnes œuvres ou une punition des fautes qu'ils auraient faites pendant qu'ils animaient le corps rendu maintenant à la terre ?

Là-dessus, la doctrine est muette, le philosophe n'affirme rien, il préfère avouer franchement son ignorance et dire avec humilité, à son disciple qui l'interroge sur la mort : « Quand on ne sait pas ce que c'est que la vie, comment saurait-on ce qu'est la mort. »

On retrouve là la prudence toute positiviste du philosophe

qui ne veut ni nier, ni affirmer la répercussion des actes humains sur cette vie *post mortem*, dont la certitude a servi pourtant à édifier, depuis les origines de l'histoire, toute la religion, toute la morale, toutes les institutions sociales et politiques chinoises.

Confucius pouvait-il d'ailleurs répondre autre chose, pouvait-il admettre que les âmes des morts, que les âmes des aïeux, pussent être exposées à souffrir d'une damnation quelconque dans l'au-delà, sans renverser par là-même tout l'édifice dogmatique qui constitue la religion des ancêtres ?

Il ne l'a pas fait, mais, en revanche, il accorde à la loi du devoir de nombreuses sanctions dans cette vie même. Le Ciel punira le méchant de cent manières et récompensera généreusement les observateurs de sa loi. Ceux-ci verront la richesse affluer dans leur maison ; la vertu les embellira, les rendra aimables, dilatera leur cœur d'une joie pure, les prospérités descendront sur eux et sur l'Empire ; le Ciel leur accordera le bienfait d'une vie longue et sans douleurs, tandis que sur les autres fondront tôt ou tard les calamités.

Mais hélas ! l'expérience démentira douloureusement ces belles affirmations. Les hommes constateront que bien souvent le Ciel laisse impunément violer la justice, que souvent le mal triomphe insolemment, aussi, dans la suite des temps, cette partie de la doctrine ne se retrouvera-t-elle plus que chez les puissants et ceux qui espèrent le devenir, tandis que le peuple demandera en masse, aux deux autres religions na-

tionales, les sanctions extra-terrestres qu'elles leur annoncent pour le lendemain mort.

En somme, la morale, dite de Confucius, ne diffère pas, dans ses principes essentiels de celle que l'historien des doctrines renconte au cours de ses investigations sur la vie des grands peuples de tous les temps.

En Chine comme ailleurs, la morale y repose sur une base religieuse, dogmatique, et donc, sur la foi. Cette loi morale est obligatoire et, comme toutes les règles coercitives, elle dispose de sanctions, récompenses et châtiments.

Si le Sage démontre en maints endroits qu'on doit aimer le bien pour sa beauté; il se garde de dire que celui-ci soit désarmé en face de la liberté humaine.

Il croit à cette liberté. Sans doute, pour lui, l'homme reçoit en naissant une nature bonne en elle-même, que les passions, l'égoïsme, la concupiscence peuvent recouvrir de leurs vices jusqu'à la rendre méconnaissable, mais l'homme, par l'exercice constant de sa volonté, peut rester sous la loi bienfaisante qui impose à sa raison et à son cœur l'obligation de se tenir toujours au milieu du droit chemin où la voie universelle déploie ses harmonies intimes.

Ainsi est la conception de la morale dans la doctrine enseignée ou plutôt rappelée par Confucius; elle aussi, elle révèle l'attrait, pour l'homme, de ces grands principes qui, dans la nuit de son ignorance, guident l'humanité vers le Bien absolu et éternel.

## CHAPITRE V

### La morale familiale et sociale.

Les enseignements rappelés et formulés par Confucius ont une grande influence sur la vie individuelle des Chinois. Ils n'en ont point fait des hommes parfaits, aucun moraliste, aucun législateur, aucun prophète n'a jamais eu ce pouvoir ; mais on peut dire qu'ils ont néanmoins contribué, pour une très grande part à donner à la mentalité chinoise la tournure qui la caractérise. Ils ont porté les Chinois à demeurer dans une admiration satisfaite du passé et à les faire regarder d'un œil défiant toute innovation.

A vrai dire, dans le domaine moral, il n'est point facile d'innover. Lorsque l'homme est en possession des principes vrais de la connaissance du bien et du mal, tels que nous le montre la raison, il semble qu'il n'ait plus rien à apprendre. Les Chinois, fiers de la haute valeur de leur morale traditionnelle, ne supposaient pas qu'il pût y avoir, quelque part, de conception du même ordre, qui lui fût supérieure.

Ce sentiment qui a produit l'immobilité intellectuelle des individus, a exercé ses effets anesthésiants d'une façon encore plus remarquable dans la vie familiale et sociale.

En Chine, la famille a une importance plus grande qu'en aucun autre pays. Elle est encore, même aujourd'hui, constituée de telle sorte, reliée par des liens si solides, qu'elle forme au milieu de la grande société, comme un petit Etat dans l'Etat.

Elle possède une grande autonomie, une autorité judiciaire qui rend des sentences et les fait exécuter, et elle est respectée par le pouvoir à l'égal d'une puissance.

La société chinoise n'est point une agglomération d'individus, elle est un composé de familles ; à cet égard, elle diffère profondément de la société occidentale, où les liens familiaux ont été sans cesse en s'affaiblissant.

Quel était, au temps de Confucius, le lien moral de ce petit monde qu'est la famille ?

Bien que, sur ce point, la brièveté des textes chinois ne nous donne pas les détails que notre besoin de précision scientifique exige pour prononcer un jugement sûr de lui, nous pouvons inférer, de tout ce que nous connaissons par ailleurs de la vie chinoise, que le lien familial était alors le culte des aïeux.

Sans doute, les livres chinois de ces temps-là, ne s'étendent avec complaisance que sur le culte des princes, et des écrivains postérieurs, nous disent même, ainsi que nous l'avons déjà constaté, que dans l'antiquité les familles du

peuple ne possédaient pas de temples ancestraux comme elles en possédèrent plus tard ; mais cinq siècles avant notre ère, la société chinoise s'était tellement développée que l'exercice exclusif du sacerdoce des princes agissant comme pontifs et chefs de famille pour tout leur peuple, ne pouvait plus suffire aux besoins religieux de tous leurs sujets.

On est donc fondé à croire que déjà les familles possédaient un culte particulier en harmonie avec leurs croyances sur la survie des âmes de leurs pères, et que ce culte ressemblait à celui qui se célébrait dans les temples des princes.

Dans tous les cas, la famille avait un ensemble de croyances qui constituaient un lien très fort, et étaient la base de la morale.

L'enseignement même de Confucius nous en fournit la preuve, car toute sa doctrine repose sur un principe, ou, pour mieux dire, sur un dogme fondamental, dont le maître développe, logiquement, sans faiblesse, toutes les conséquences, et ce dogme est bien fait pour donner à la famille une cohésion des plus solides, pour en faire cet édifice de granit que vingt-cinq siècles n'ont pas encore ébranlé.

Ce dogme, c'est la Piété filiale.

Le caractère d'écriture qui exprime cette idée représente un vieillard supporté par son fils *Hiao* ; mais le sens de ce mot est autrement étendue en chinois que dans notre langue.

La Piété filiale, c'est le principe de vie morale par excel-

lence qui embrasse toutes les relations humaines et divines, qui englobe tout, qui relie les hommes entre eux et la Terre au Ciel.

Pour Confucius, la Piété filiale est, dans l'ordre des rapports humains, la conformité des actes avec le principe universel de la vie, avec cette voie éternelle qui est le lien de la perfection absolue, et qui contient en elle-même tous les êtres et toute la vie de ces êtres.

On trouve, donc, de la Piété filiale partout. Les rapports, non seulement des pères et des fils, mais aussi des frères entre eux, sont de la Piété filiale, les rapports des supérieurs de tout ordre avec leurs inférieurs sont gouvernés par la Piété filiale ; les rapports du chef de toute la nation avec le Ciel sont aussi de la Piété filiale.

Voici d'ailleurs comment le maître s'exprime lui-même dans l'introduction du livre de la Piété filiale (1) :

« Tchong-Ni se reposait dans un moment de loisir. Tseng-tzeu (son disciple) était assis près de lui. »

Le philosophe lui dit : « Les anciens rois possédaient une suprême vertu et une doctrine parfaite grâce à laquelle ils harmonisèrent l'Empire. Le peuple jouissait de la concorde et de l'harmonie, les supérieurs et les inférieurs n'avaient pas de sentiments hostiles. Savais-tu cela ?

Tseng-tzeu se leva et dit : « Moi, Tsan, je ne suis pas instruit, comment pourrais-je le savoir ? »

(1) Des traductions du *Hiao-King* ont été faites en plusieurs langues.

Alors le philosophe lui donne cette définition de la Piété filiale:

« La Piété filiale, dit-il, est la base de la vertu, d'où découle toute science; assieds-toi de nouveau et je te l'expliquerai.

« Nous avons reçu de notre père et de notre mère notre corps et nos membres, les cheveux et la peau, nous ne devons pas nous permettre de les détruire ou de les mutiler; tel est le commencement de la Piété filiale.

« Elever notre personne, pratiquer le bien, transmettre notre nom aux générations futures pour glorifier nos père et mère, telle est la fin de la Piété filiale. »

La nécessité de ne rien détruire de soi-même, dont il est ici question, a pour but de conserver ce qui appartient aux parents, parce que c'est la gloire de ce père et de cette mère qui est l'objet de la Piété filiale.

Ces derniers ne sont-ils pas, en effet, des dieux en puissance pendant leur vie, et des dieux effectifs après leur mort.

Ils sont si bien des dieux, d'un certain ordre, que Confucius ne manque pas de le rappeler. Dans le chapitre XIX, qui traite du deuil des parents, il insiste sur les devoirs religieux du deuil.

« On prépare, dit-il, les vases destinés aux sacrifices et on se lamente sur le cadavre.

« Les femmes se frappent la poitrine, les hommes frap-

pent le sol du pied ; on crie, on pleure en accompagnant le mort à son tombeau.

« On augure, d'après la carapace de la tortue, sur la tombe et sur ses alentours, et en paix on l'y dépose.

« On prépare pour lui le Temple ancestral pour faire des offrandes à son âme.

« Au printemps et à l'automne on fait des sacrifices. »

Dans toute religion, le dieu est le principe et la fin de la morale ; il en est le principe parce que étant l'auteur de la vie, l'esprit des hommes trouve logique qu'il ait droit de commandement, sur cette vie qu'il a donnée et qu'il pouvait retenir.

Il est la fin dernière de la morale, parce que, en définitive, tous les actes humains ont pour but de le satisfaire ; il est l'auteur de la vie et de l'ordre dans lequel se déploie cette vie ; la manière dont on vit sera bonne si elle est conforme à l'ordre qu'il a institué et mauvaise si elle s'en écarte.

Ainsi ont pensé tous les hommes qui ont pris comme fondement de leur morale le dogme religieux, et c'est jusqu'à présent, si l'on s'en tient aux grandes masses humaines, l'universalité de l'humanité.

On voit donc, qu'en ce qui concerne les Chinois, le principe de leur morale est pleinement d'accord avec leurs croyances religieuses. Fidèles de la religion des Ancêtres, il était logique et naturel que toute leur morale fût une théorie de la Piété filiale.

Et cela entraînait, dans la pratique, une subordination

étroite des enfants aux parents, cela mettait dans le cœur des enfants plus que du respect, une crainte véritable pour leurs auteurs.

D'ailleurs, et peut-être est-ce pour cette raison, le mot qui veut dire respect, signifie également *crainte* ; la langue chinoise ne fait pas de distinction.

Tous les livres sont remplis de prescriptions rituelles réglementant les devoirs des enfants.

Voici les grandes lignes de la pratique de la Piété filiale dans la famille, telles qu'elles sont dessinées par Confucius lui-même :

D'abord, le devoir des enfants est d'obéir en tout et pour tout à leurs parents, sans jamais discuter ni se demander si l'ordre est juste ou non. En thèse, l'ordre venant des parents, quel que soit cet ordre, ne peut être que juste. C'est pourquoi les lois pénales qui soutiennent le droit canonique font de la désobéissance un crime.

Pendant tout le temps que vivent ses parents, un fils ne peut fonder un établissement séparé, sans leur permission ; il serait sacrilège.

Quand un fils se lève, au premier chant du coq, il doit, aussitôt après avoir fait ses soins de toilette, s'inquiéter des désirs de ses parents et de la nourriture qu'ils veulent prendre.

Le fils ne doit pas entrer dans la chambre de ses parents à moins d'y être invité, ni se retirer sans permission. Il ne doit pas parler à moins qu'on ne l'y invite. Il ne doit toucher

qu'avec respect aux objets consacrés par le contact de ses parents. S'il quitte la maison, il doit les avertir ; de même quand il rentre.

En aucun cas, il ne doit, même par une muette attitude, faire sentir à son père et à sa mère que la faiblesse de l'âge les a touchés.

Aussi, l'on donne comme bon à suivre l'exemple de ce sage qui, étant âgé lui-même de 70 ans, s'habillait comme un enfant et jouait à des jeux enfantins devant ses parents, pour marquer toujours la distance morale qui le séparait d'eux.

Ce raffinement dans la Piété filiale, si singulier qu'il nous paraisse, n'est autre que la conséquence de la religion elle-même.

Les relations des frères entre eux sont également régies par la Piété filiale, c'est-à-dire qu'elles sont soumises à la loi de subordination qui est l'essence même de cette vertu.

Le frère cadet doit se soumettre au frère aîné, le respecter, lui obéir ; à la promenade, s'il observe vraiment l'esprit des rites, il marchera avec respect un peu en arrière de son aîné.

La raison de cette obligation et de cette subordination est que le frère aîné est, par rapport à son cadet, plus près des divinités domestiques que celui-ci, qu'il sera honoré comme tel à son tour quand la mort aura fait passer son âme dans la région des mânes auxquels les descendants réservent leurs prières et leurs sacrifices.

D'autre part, le frère aîné doit traiter ses cadets avec la bonté d'un père. Et ainsi, par la pratique de cette vertu, l'harmonie règne dans la famille.

C'est le même sentiment toujours qui doit présider aux rapports des époux, sentiment de subordination de la femme au mari. La femme est comme la Terre, l'homme est comme le Ciel.

Dans le chapitre XVI du Livre de la Piété filiale, le philosophe nous dit que la femme doit être comme une esclave, soumise en tout.

Elle est, en fait, un être passif qui ne doit avoir aucune volonté. Elle compte à peine, théoriquement du moins, car il est à supposer que du temps de Confucius, la femme exerça toujours l'influence de ses attraits sur l'homme. Il y a des lois de la nature contre lesquelles aucune législation civile ou religieuse n'a de puissance. A certains égards, l'humanité est la même dans tous les temps.

L'histoire chinoise elle-même ne nous renseigne-t-elle pas sur l'influence des charmes féminins du temps de Confucius, lorsqu'elle nous raconte l'histoire de la séduction du prince de Lou par les danseuses que lui envoya le prince de Tsi, et qui furent ainsi cause que le sage philosophe scandalisé quitta le service de son maître.

En Chine donc, cinq siècles avant notre ère, l'influence séductrice de l'éternel féminin était, là aussi, un fait certain, Mais ce qui importe à notre recherche, c'est de constater

que ce fait n'a pas eu la puissance de vaincre chez l'homme les conséquences morales de son idéal religieux.

Celui-ci, qui fait de la femme un simple réceptacle de la vie, un être inférieur, devait la maintenir toujours dans une condition abaissée, et l'épouse chinoise resta, dans la suite des siècles, sinon l'esclave qu'on vend au marché, du moins presqu'une esclave puisque, dans certains cas, cette vente est autorisée par les lois.

Confucius, comme presque tous les grands législateurs moraux, s'est méfié de la femme. Il lui semblait que cet être charmeur était propre à faire tomber l'homme des hauteurs morales où il voulait le voir demeurer ; pour lui, comme pour tant d'autres grands législateurs de peuples, la femme était la tentatrice, toujours prête à faire oublier à l'homme l'idéal supérieur vers lequel il doit toujours avoir les yeux fixés.

Du reste, Confucius avait été malheureux en ménage puisqu'il avait répudié sa femme, ce n'est pas là une condition favorable pour juger les femmes avec équité.

Mais le dédain du sage, qui nous dit que la femme doit être une esclave, était pleinement conforme à toutes les idées morales chinoises, à toutes leurs conceptions de la vie et de l'être.

Aussi ne faisait-il qu'exprimer une maxime commune lorsqu'il disait : « Les femmes et les servantes sont ce qu'il y a de plus difficile à conduire ; si vous êtes trop familier

avec elles, elles empiètent; si vous les tenez à distance, elles se plaignent (1) ».

Aussi ne faut-il les traiter que comme des êtres inférieurs. D'ailleurs ne sait-on pas que l'homme qui s'attache à une femme n'est capable que de peu de fidélité à son prince?

Ces idées de Confucius nous prouvent que de son temps l'amour faisait des siennes, mettant son bandeau sur les yeux qu'il séduisait et que, dans cette Chine lointaine, il méritait aussi les malédictions que les rudes prophètes d'Israël lui avaient adressées.

C'est pour toutes ces raisons que Confucius règle ainsi la condition de la femme : « Une femme, dit-il, est incapable de se gouverner elle-même et c'est pourquoi, quand elle est jeune, elle doit être sous la main de son père et de ses frères; mariée, de son mari, et veuve, de ses fils. »

La Chine de tous les âges n'a pas manqué de se conformer à cette prescription, et c'est ainsi que la femme demeure toujours, pour tous les Chinois, un être inférieur.

Le rôle de celle-ci est d'avoir des enfants et surtout des fils qui pourront accomplir les cérémonies cultuelles et réjouir les ancêtres dans leurs tombes. Ainsi s'expriment les rituels anciens et modernes, ainsi pensait Confucius.

Elle n'existe pas pour elle-même, mais pour accomplir la mission reproductrice de la famille ; et il en résulte qu'un veuf, surtout s'il n'a pas d'enfant, doit se remarier au plutôt

(1) *Liun-Yu*, XVII. 25.

tandis qu'il n'y a aucune raison pour le second mariage d'une veuve.

Au contraire, celle-ci, en épousant un autre homme que son premier mari, commet une sorte d'infidélité posthume à ses mânes. Si elle se remarie, ou, plutôt, si la famille de son mari défunt la vend une seconde fois en mariage, elle sera toujours mal considérée ; au contraire, si elle garde volontairement son veuvage pour rester fidèle au défunt, on la louera, on lui élèvera des arcs de triomphe.

Dans la famille chinoise de tous les temps, on trouve le concubinat, institution nécessitée par le souci de suppléer à l'impuissance de la femme légitime d'avoir des fils pour continuer le culte.

Dans notre ouvrage sur le *Peuple Chinois*, nous nous sommes assez longuement étendu sur le mariage et sur le concubinat, il n'est donc pas nécessaire que nous revenions sur ce sujet qui fait partie de la morale familiale.

On doit dire toutefois que cette dernière institution, en amenant, de fait, la pluralité des femmes dans la famille, a été pour celles-ci une cause très active d'abaissement ; elle a empêché la condition de la femme de progresser et ainsi a maintenu la société toute entière à un niveau de beaucoup inférieur sur ce point à celui des sociétés occidentales.

Aujourd'hui encore, c'est pour les Chinois un étonnement toujours nouveau lorsqu'ils voient les égards dont nous entourons nos femmes et la place que celles-ci tiennent dans notre existence. Ils ne se rendent pas compte du puissant

élément d'élévation morale que comporte une telle conduite.

Si Confucius ne doit pas porter toute la responsabilité d'une manière de voir qui a été si préjudiciable moralement à son pays, l'on peut néanmoins lui en attribuer une partie, car c'est justement le rôle des grands hommes d'apporter dans la vie sociale de nouveaux facteurs moraux susceptibles de faire progresser l'humanité.

Telle est la théorie de la morale familiale dans la religion chinoise officielle ; elle a conservé dans tous les temps une grande force, parce qu'elle correspondait admirablement aux aspirations du peuple.

Mais ses effets s'étendent bien au-delà du cercle étroit des quelques individus rassemblés autour de leur aîné et de leur père ; ils embrassent la société tout entière.

Le principe qui domine la morale familiale domine, en effet, la morale publique. Ce principe, c'est toujours la Piété filiale entendue au sens indiqué plus haut.

Ce sentiment de respect d'obéissance pour le père et pour les ancêtres doit régner dans le cœur des sujets à l'égard de leur prince, car celui-ci est réellement le père de tous. Il possède la paternité suprême dans le monde. D'abord, il est le pontife, qui remplit, pour tout l'Empire, les fonctions sacerdotales que le père remplit dans sa famille.

Comme celui-ci, il sacrifie au géniteur commun. Ce géniteur commun, quel est-il ?

C'est le Ciel, le Suprême Seigneur qui habite là-haut dans

l'azur et en l'honneur duquel on fait, tous les ans, au solstice d'hiver une cérémonie solennelle comportant un sacrifice de premier ordre.

Certes, l'Empereur de Chine sacrifie comme tous les hommes à ses ancêtres personnels ; mais ces sacrifices familiaux sont bien distincts de ceux qu'il offre en tant que chef de toute la nation.

Ce sont ceux-là qui ont vraiment un caractère particulier.

On les célèbre dans un temple situé, non pas dans le palais impérial, mais au sud-est de la capitale pour symboliser ainsi la nature même du culte dans ce qu'il y a de national.

Le temple des ancêtres, dans une maison familiale, est, en effet, placé au sud-est, mais dans l'enceinte de cette maison.

Le fastueux temple du Ciel est situé, lui, en dehors de la ville, dans les faubourgs, pour montrer que la demeure de l'immense famille qu'est la nation chinoise tout entière n'a d'autre enceinte sacrée que les frontières de l'Empire.

Il n'entre pas dans notre sujet de décrire le culte au Ciel, si intéressant pourtant à tant d'égards, si capable d'apporter plus d'un rayon de lumière dans l'étude des religions comparées, il nous suffit de noter le caractère essentiel du chef de la nation chinoise et des actes les plus importants de sa charge.

Ces actes sont, avant tout, l'accomplissement de ses de-

voirs de souverain pontife. C'est dire que la religion le domine et donc domine toute la société et aussi toute la morale publique.

Les devoirs que le prince doit rendre à l'auguste Ciel, au Suprême Seigneur, sont, en effet, l'expression vraie, dans ce qu'elle a de transcendental, de la morale nationale.

Chez les autres peuples, chaque homme converse dans le mystère de l'entretien mystique avec son Dieu, il lui rend compte de ses actes, lui demande seul à seul, et pour ainsi dire face à face, le pardon de ses fautes et le secours en ses faiblesses, ou encore le pain quotidien ; entre lui et Dieu, il n'y a point d'intermédiaire, quant à la prière tout au moins ; il n'en est pas de même en Chine. Les individus ne peuvent point converser ainsi avec la divinité.

L'entretien mystique avec l'Esprit du Ciel appartient à l'Empereur seul, et, aujourd'hui encore, le Code contient des prescriptions de châtiment à l'usage de quiconque oserait empiéter sur cette prérogative impériale.

Rien ne nous permet de supposer qu'il en était autrement du temps de Confucius, au contraire, tout ce que nous trouvons dans les livres nous engage à le croire.

Le principe de la morale publique est ainsi d'ordre religieux.

C'est la religion qui donne à l'Empereur son pouvoir, c'est la religion que lui confère par là même le droit d'exercer l'autorité sur les peuples et qui, par conséquent, oblige ces peuples à lui être soumis en toutes choses.

Mais le caractère du lien moral qui unit le prince et ses sujets, l'étendue de l'autorité du premier et du devoir des seconds n'ont rien de commun avec les caractères de l'autorité et de l'obéissance tels qu'on les conçoit en Occident depuis bien des siècles, depuis peut-être la décadence effective des rois-pontifes de la Rome antique, et surtout depuis la naissance du christianisme.

En Occident, la conception d'une divinité avec laquelle l'homme est en contact direct, à laquelle seule il rend compte de ses actes, devait nécessairement ôter au prince une grande part de respect du côté de ses sujets.

Sans doute, les détenteurs de l'enseignement religieux enseignaient que l'autorité des princes est divine dans son principe, puisqu'elle est nécessaire pour maintenir les sociétés dans l'ordre, dans cet ordre qui a sa place marquée dans l'harmonie universelle; mais le principe même de communication directe de chaque individu avec Dieu n'en faisait pas moins du sujet un être indépendant de son prince par un certain côté de lui-même, par celui auquel les hommes tiennent d'ordinaire le plus dans notre monde moderne, par la conscience.

Le prince n'y était plus le dispensateur des choses sacrées ; une grande institution s'en réservait le monopole, interdisant l'entrée de son domaine à César et se réservant à elle-même, à l'exclusion des princes de la terre, l'octroi des faveurs célestes, par l'administration des sacrements.

Donc, d'une part, entretien direct de l'homme avec son

Dieu, responsabilité directe de l'individu à son égard, et incapacité pour le prince de dispenser les choses sacrées, tel a été le grand fait qui a eu pour les sociétés occidentales de si importantes conséquences.

Or, en Chine rien de semblable. Par son privilège de communiquer seul avec le Dieu Suprême qui donne aux humains les biens et les maux et domine au-dessus des forces de la nature tous les génies secondaires qui les animent, l'Empereur possède une importance morale, une autorité morale sans exemple dans notre Occident. Théoriquement, le Pape lui-même n'en approche pas, car la prière des fidèles n'a pas besoin de son intermédiaire pour monter jusqu'à Dieu.

L'Empereur de Chine est bien le lien entre le Ciel et la Terre et son titre *T'ien-tzeu* fils du Ciel, correspond exactement à sa prérogative. Il est fils du Ciel et, par-là même, premier anneau de la chaîne qui unit tous les hommes ; il est le premier homme de l'humanité, le père de tous, et c'est ainsi que son second qualificatif *fou-mou*, père-mère, est également tout à fait exact.

Comme le père dans la famille concentre toute autorité dans sa personne, autorité dont il ne doit compte qu'à ses dieux, les ancêtres, l'Empereur, pour les mêmes raisons, concentre toute autorité en lui et n'en doit compte qu'au Suprême Seigneur, Esprit du Ciel dont il est le prêtre unique.

Voilà pourquoi Confucius est très logique lorsqu'il dit

que le devoir de l'homme à l'égard de son prince prime tout et qu'on doit tout lui sacrifier.

Dès lors les rapports moraux du prince et de ses sujets sont bien faciles à comprendre. D'un côté c'est le devoir d'obéissance absolue, l'absence complète de tous droits personnels ; de l'autre c'est la plénitude de la toute-puissance. Aussi, il n'est pas étonnant que l'Empereur ait le droit de vie et de mort sur tous ses sujets et qu'aucune volonté ne puisse poser une barrière sacrilège devant sa volonté.

Il résulte également de ce caractère du souverain une immense responsabilité morale, puisqu'il est comptable, devant le Ciel, de tous les actes du peuple. Les fautes de celui-ci sont ses fautes ; ses crimes sont les siens, ses vertus, les siennes ; la personnalité de tous ses sujets s'est fondue dans sa personnalité ; mais aussi c'est pour cela qu'il n'en est pas de plus humble que lui lorsque, prosterné au milieu de l'autel du Ciel, devant la tablette ou l'Esprit du Seigneur céleste vient se poser, il implore les bénédictions d'en-haut, et s'offre en quelque sorte mystiquement lui-même en sacrifice. Le rite antique soulignait la nature de cette responsabilité en exigeant que, pour sacrifier au Ciel, l'Empereur fût revêtu d'une peau d'agneau sans tache, symbole de la victime dont le sang pur peut seul apaiser la colère de Dieu.

Toutes ces doctrines sur l'autorité du prince, sur les rapports de celui-ci et de ses sujets, régis par la grande loi de la Piété filiale, sur laquelle se fonde la morale privée et la

morale publique, furent enseignées avec persévérance par le fidèle historiographe des préceptes de la religion antique. Elles ont traversé les siècles, toujours révérées par les générations, qui se firent honneur d'être, à travers le temps, les disciples du Sage disparu.

Peu de temps après la mort du Maître, un grand disciple se leva, qui partage aujourd'hui la gloire de Confucius. C'est Meng-tzeu qui, dans le siècle suivant, prit la direction des esprits et laissa, lui aussi, des enseignements qui constituent une part considérable des quatre livres, dits philosophiques.

Les doctrines étaient celles du Maître, et celles donc de la Chine; il les propagea avec une énergie remarquable, ne craignant pas de reprendre les fautes des puissants et des princes.

De son temps, la Chine était toujours dans les agitations et les luttes féodales, aussi Meng-tzeu eut-il le sort de celui dont il aimait à répandre les leçons; les princes ne l'admirent point à la direction de leurs états; il dut se confiner dans la retraite; la gloire ne vint le trouver qu'après sa mort. Il eut lui aussi le sort commun à tant de grands hommes, qui ont rappelé à l'égoïsme humain quelques-unes des grandes vérités qu'il méconnaît.

Depuis vingt-quatre siècles, les enseignements de Confucius et de Meng-tzeu ont servi de trame, sur laquelle des légions de commentateurs ont brodé toutes les fantaisies de leur imagination; mais ils demeurent toujours comme le

fonds solide sur lequel repose toute la morale de la société chinoise.

Celle-ci, soit qu'elle concerne les rapports de l'homme avec le principe du bien lui-même, soit qu'elle concerne ses rapports des individus dans la famille, ou des sujets avec leur prince dans l'Etat, est une morale essentiellement dogmatique, qui jaillit de la vieille religion ancestrale.

Elle a son principe dans le surnaturel; divinités domestiques qui règnent sur la famille, grand esprit du Ciel qui règne sur l'Empire.

La volonté supposée de ces dieux est la loi morale ; cette morale a une sanction: le châtiment et la récompense envoyés dès ce monde par les divinités.

Mais les penseurs chinois antiques avaient conçu la pensée divine comme productrice d'un principe d'ordre qui leur fournit, dans le domaine pratique, une exacte théorie de la justice.

Le bien et le juste y sont parfaitement enseignés. C'est un devoir pour tout homme d'être sincère dans ses paroles, honnête dans ses actes, de rendre à chacun ce qui lui est dû. La justice et toute la justice se trouve partout dans la morale confucéenne, mais aussi il n'y a que la justice ; à ses explications des vieilles doctrines, Confucius n'a rien ajouté sur la miséricorde.

Il n'admet pas la nécessité de rendre le bien pour le mal, tel que l'Evangile et le bouddhisme l'ont enseigné; mais,

non plus, il ne dit point comme le Coran, de rendre le mal pour le mal.

Un de ses disciples le consultant lui demanda : « Maître, que doit-on penser de celui qui rend les bienfaits pour les injures ? »

Le philosophe lui répondit : « Si l'on agit ainsi, avec quoi pourra-t-on rétribuer les bienfaits eux-mêmes. Il faut rétribuer par l'équité, la haine et les injures, et les bienfaits par les bienfaits. »

Telle fut la pensée la plus haute de celui qui peut servir à symboliser le monde chinois, en ce qu'il eut jamais de plus élevé et de plus grand dans le domaine moral.

Elle nous montre que ce monde ne put atteindre qu'à la connaissance de la justice naturelle, connaissance grande et belle, sans doute, autant que nécessaire, mais froide, et qu'il ne pût trouver en lui-même la flamme qui inspire une doctrine d'amour, seule capable d'emporter l'homme dans les régions morales supérieures, où la nature humaine semble divinement se transfigurer.

## CHAPITRE VI

### Laotzeu et sa morale.

La société chinoise présente le phénomène, en apparence singulier, de posséder trois religions nationales, et par suite d'avoir trois systèmes de morale qui découlent logiquement de ces religions.

Le système dont Confucius s'est fait l'apôtre, la religion antique, est de beaucoup le plus important, car c'est lui qui a fourni les aliments nécessaires à la vie morale du peuple et les principes directeurs de tout l'ordre social. Depuis plus de quatre mille ans, la société chinoise repose sur cette base que rien encore n'a pu ébranler.

Les deux autres religions n'ont pas été assez puissantes pour modifier l'état des esprits et influer sur la constitution sociale. Elles apparaissent comme des bâtiments surajoutés, édifiés dans une vaste enceinte, dont les fondements étaient posés et dont l'architecture était dès longtemps déterminée.

La première de ces deux religions est le Taoisme, ou le culte du Tao, voie éternelle du monde. Aujourd'hui, cette

religion a ses prêtres qui font concurrence aux moines bouddhistes ; mais leurs pratiques actuelles ne peuvent guère donner une idée de la pensée qui a donné naissance au Taoisme.

Celui-ci était un système de philosophie qui paraît avoir été conçu ou retrouvé par Lao-tzeu, lequel vivait au temps même de Confucius, et qui serait peut-être bien étonné, s'il revenait à la vie, de voir ce que ceux qui se disent ses disciples ont fait de sa doctrine.

Qu'était Lao-tzeu? Et quelle importance ce personnage a-t-il dans l'histoire chinoise ?

Si nous sommes assez riche de renseignements sur Confucius, nous en sommes très pauvre sur ce philosophe, qui naquit en l'an 604 avant Jésus-Christ, tandis que Confucius devait naître en 551.

Les quelques renseignements que l'on possède sur sa personne et sur sa vie sont des moins sûrs.

Ce personnage aurait eu pour père un cultivateur qui, ainsi que le père de Confucius, épouse à 70 ans, une femme de 35 ans à peu près.

Certains auteurs ont même douté de l'existence réelle de Laotzeu, bien qu'on montre encore à *K'eou-Yang* une maison qu'il aurait habitée. Cela importe peu d'ailleurs, car l'œuvre qu'on lui attribue est là, et c'est elle seule qui offre de l'intérêt. L'exactitude du nom et des particularités de la vie de l'auteur n'a qu'une importance secondaire.

Le grand historien chinois Seu Ma-Tsien, qui est muet

sur l'enfance et sur l'âge mûr du philosophe, le désigne comme ayant occupé les fonctions d'archiviste à la cour.

C'est lorsqu'il était dans cet emploi qu'il reçut une visite de Confucius et qu'il renvoya celui-ci avec un dédain non déguisé pour ses idées et sa personne.

A cette époque de troubles, les philosophes ne restaient guère au service des princes. Ce qui était arrivé à Confucius arriva également à Laotzeu ; il perdit sa charge, et c'est sans doute à cela que nous devons de posséder son livre, le : *Tao-te-King*, qu'il écrivit dans la retraite et qui fut le fruit de ses longues méditations.

L'histoire nous le montre voyageant loin de son pays et passant quelque temps à instruire un certain Yin-ki, gardien d'une frontière intérieure.

Il laissa un fils nommé Tsong, qui devint général dans l'état Wei et fut récompensé de ses bons services par un fief. On perd la trace de sa famille au bout de cinq générations.

Voilà ce que l'on sait de Lao-tzeu, mais la légende s'empara de sa personne; pour certains, Lao-Tzeu était une incarnation de la sagesse, sans ancêtres ni descendants réels, qui apparut à plusieurs moments sur la terre.

On dit également qu'il fut conçu à la vue d'une étoile filante laquelle causa à sa mère une si grande frayeur, qu'il resta 81 ans dans le sein maternel, qu'il naquit à l'ombre d'un prunier, avec l'apparence d'un vieillard et les cheveux gris, d'où son nom de *Laotzeu* qui signifie, l'*enfant vieillard*.

Sa jeunesse, fut toujours d'après les dires des mêmes auteurs, remarquable par les hautes qualités intellectuelles qu'il déploya. Il avait des oreilles d'une grandeur extraordinaire, dix doigts à chaque pied. Il faut passer sur plusieurs autres particularités tout aussi vraisemblables et dont le récit nous montre que les hommes qui rencontrent un esprit supérieur, sont vite portés à l'entourer des caractères miraculeux qui accompagnent la naissance des dieux.

Plus vraisemblable est l'entretien de Lao-tzeu et Confucius, dont l'historien Seu Ma-Tsien fait mention. Confucius lisait, Lao-tzeu le vit et lui demanda l'objet de sa lecture. « Je lis le livre des Changements, répondit le Sage, il traite de l'humanité et de la justice. »

« La justice et l'humanité du jour, répondit Laotzeu, ne sont que des mots vides. Ils servent seulement à masquer la cruauté et à troubler le cœur des hommes. Le désordre n'a jamais été plus grand qu'à présent. La colombe ne se baigne pas tout le jour pour se rendre blanche ; le corbeau ne se teint pas chaque matin pour se rendre noir. Le Ciel est naturellement élevé, la terre est naturellement grosse, le soleil et la lune brillent naturellement, les étoiles et les planètes sont naturellement placées dans le ciel, les plantes sont naturellement divisées chacune selon son espèce.

« Ainsi donc, si vous cultivez la *Voie*, le *Tao*, si vous vous y adonnez de toute votre âme, vous y arriverez.

« A quoi bon l'humanité et la justice? Vous êtes comme un

homme qui bat un tambour pendant qu'il cherche une brebis vagabonde. »

Dans ce passage énigmatique, nous voyons poindre déjà la doctrine de Laotzeu et sa différence avec celle de Confucius.

Le second était avant tout l'homme pratique, soucieux des rapports sociaux, et traditionnaliste ; le premier était le plus rêveur des métaphysiciens, le plus chercheur d'absolu qui peut-être, se soit trouvé en Chine.

La doctrine de Lao-tzeu se trouve condensée dans un livre fameux en Chine, le *Tao-te-King*, que l'on peut traduire par livre de la vertu-puissance du Tao, ou le livre de la voie et de la Vertu.

Qu'est-ce que ce *Tao*?

Le mot *Tao* signifie voie, dans son sens le plus large, il est exprimé par un idéogramme composé de deux parties : la tête, signe de l'intelligence, et celui du mouvement.

Pour Laotzeu, ce *tao* est l'être primordial duquel tout procède, qui contient tout, et c'est pourquoi son livre, qui a la prétention d'être une explication universelle, s'appelle le livre de la vertu du Tao.

Ce livre se compose seulement de cinq mille caractères, et c'est sur cette base assez étroite que toute la religion taoiste, ancienne et moderne, a reposé. Il est vrai que les descendants du maître ont fait subir, dans la suite des temps, plus d'une déviation à la doctrine.

La difficulté de la lecture de cet ouvrage est extrême pour

les Chinois eux-mêmes ; la hauteur métaphysique des idées qui y sont exprimées le rendent difficilement accessible, et la forme concise des sentences, la brièveté si grande du style antique augmentent encore cette difficulté.

Lao-tzeu chercha visiblement une explication du monde, dans son mode d'être transcendantal, et peut être sa doctrine n'était-elle qu'un écho des spéculations de l'Inde dont la connaissance serait parvenue jusqu'à lui ; peut-être aussi, si l'on admet l'hypothèse de l'origine chaldéenne des Chinois, serait-elle un écho des idées des prêtres chaldéens.

Toujours est-il qu'elle dénote un esprit beaucoup plus porté que celui de Confucius aux choses métaphysiques. Celui-ci se contente de donner quelques laconiques explications, de faire quelques brèves affirmations sur la perfection de la voie céleste, si nous admettons que son petit-fils Tseu-Seu ait fidèlement reproduit sa pensée dans le Tchong-Yong, et c'est tout ; la morale pratique et son enseignement semblent le préoccuper beaucoup plus que les visions intuitives de la raison pure.

Au contraire, dès le début de son livre, Lao-tzeu se lance dans la plus haute des spéculations sur l'Absolu, et il cherche, au fond de lui-même, à le contempler dans l'idée pure pour l'expliquer.

Le premier chapitre de son livre commence ainsi : « La voie qui peut être parcourue n'est pas la voie éternelle ; le nom qui peut être nommé n'est pas le nom éternel.

« N'ayant pas de nom, (elle) est le principe de l'univers, ayant un nom, (elle) est la mère de tous les êtres (1). »

Quant à cette voie éternelle, le mot qui l'exprime doit-être entendu dans le sens que lui donnait et Confucius lui-même et les bouddhistes de tous les temps, et, en somme, tous les peuples orientaux, Jésus-Christ lui même n'a-t-il pas dit, dans l'Evangile, je suis la Voie ?

Cette voie n'est pas seulement un chemin où marchent tous les êtres, elle est aussi le principe du mouvement qui pousse tous ces êtres, à la fois contenant et moteur, et de plus, c'est-elle qui se trouve en chaque être pour l'animer.

En somme ce *Tao* (2) est le premier principe du monde.

Les commentateurs Chinois nous disent qu'on le distingue en innommé et en nommé pour différencier les diverses manières de le concevoir.

En effet, lorsqu'aucun être n'existe en dehors de ce principe primordial, celui-ci ne peut être nommé il vit en lui-même, se contemplant lui-même, « contemplant, comme dit Laotzeu, ses propres merveilles ».

On désigne aussi, sous le qualificatif d'innommé, le premier principe en puissance d'agir ; lorsqu'il a agi et, donc, lorsque les phénomènes existent et sont perceptibles, on dit qu'il a un nom le désignant ainsi par son acte.

Ce Tao, premier principe transcendant du monde, c'est

(1) *Tao-te-King*, chap. Ier.

(2) On remarquera combien ce mot se rapproche du mot grec Theos.

un dieu qui a presque toutes les qualités, tous les attributs que les théodicées des philosophes spiritualistes reconnaissent à la divinité, par exemple l'infinité, l'éternité.

Voilà du moins ce qui apparaît dans le livre de Laotzeu et dans les écrits des premiers disciples de son école. On trouve même une définition singulière de ce principe qui a fait dire à certains auteurs, comme Rémusat, que Laotzeu avait voulu expliquer le mystère chrétien de la Trinité divine.

Voici d'ailleurs ce que dit du *Tao-te-King*, le P. Jésuite Montucci, un missionnaire, célèbre sinologue ; « Le principal objet du Tao-te-king est d'établir la connaissance de l'Etre suprême en trois personnes. Plusieurs passages parlent si clairement du Dieu trine, que, pour quiconque lit ce livre, il est évident que le mystère de la sainte Trinité fut révélé aux Chinois plus de cinq siècles avant la venue de Jésus-Christ. »

Laotzeu avait dit : « Le Tao produit le un, le un produit le deux ; le deux produit le trois qui produit tous les êtres. »

C'est de cette phrase et d'une autre où Laotzeu semble avoir voulu traduire en chinois le nom hébreu d'Yahvé que l'on tire les inductions comme celle du P. Jésuite Montucci.

Ainsi donc, le vieux philosophe promène majestueusement sa pensée et ses rêves dans le domaine de la Raison pure ; mais quelle est sa morale, cette morale qui repose sur ce fondement métaphysique, sur cette conception trans-

cendentale au premier principe, de cette voie universelle qui est en même temps la raison universelle.

Ce Tao est un dieu, mais c'est un dieu panthée, âme du monde, qui n'est pas conçu comme pouvant être séparé de ce monde; ceci est très important, car l'esprit chinois, s'exerçant sur cette croyance principale, a donné, dans la suite des temps, une tournure toute particulière aux interprétations de la doctrine de Laotzeu.

Ce premier principe est si beau, si admirable en lui-même, qu'il doit être d'abord l'objet de la contemplation de l'homme, et la fin même de tous les efforts de celui-ci.

Y a-t-il rien de mieux ni de plus grand que de posséder par la raison, par la vue interne, ce bien suprême ? Non, pense le philosophe. Contempler l'être éternel en sa sublime beauté, méditer sur ses perfections infinies, c'est s'associer à sa propre vie, et, d'autre part, cet être éternel est en nous, en chacun et en tous, la méditation profonde nous le fait en quelque sorte le posséder, et nous posséder de plus en plus.

Ainsi se dessine le chemin que prend le système et déjà on en entrevoit l'issue ; ce chemin, en effet, se terminera dans l'ascétisme mystique.

Ce système panthéiste de Laotzeu, identifie, en effet, le sujet pensant et l'objet pensé, celui qui adore et celui qui est adoré, il vise à l'absorption dernière du premier dans l'infinité du second ; il y vise, à cette absorption, non pas comme dans la mystique chrétienne, qui voit les élus éternellement

vivants dans la gloire divine, après la mort, mais tout de suite dès ce monde.

Il veut réaliser l'éternité dans le temps, et, pour atteindre ce résultat, il exige la vie contemplative, la retraite, l'extase, et, dès lors, la mort de toute activité vraiment vivante d'une vie humaine.

L'ascétisme de Laotzeu et de son école est fort différent de l'ascétisme chrétien. L'ascète chrétien est un homme qui, plus particulièrement porté que les autres à la contemplation solitaire de son idéal transcendant, se réfugie dans la retraite et la pénitence, afin d'amasser, pour lui et pour les autres, des mérites particuliers dont il jettera le poids dans les balances de la justice divine, lorsque viendra le jour de comparaître devant son juge. Tout autre est Laotzeu ; celui-ci prétend posséder le vrai substantiel, qui est le dieu de son système, par une vue directe et actuelle. Et comme il ne peut être de bien plus précieux, ce n'est pas trop de consacrer toute sa vie à cette œuvre mystique.

C'est pour cela que le principe de la morale taoiste consistera à pratiquer le *non-agir*, que tout l'effort de l'homme devra tendre à dédaigner les biens périssables et contingents, pour s'absorber dans la perpétuelle pensée du bien absolu, dont on possède l'essence au-dedans de soi-même.

A quoi bon le mouvement, à quoi bon la vie, à quoi bon le progrès ? l'homme n'est-il pas comme un fétu que le vent emporte ; tous les efforts humains sont inutiles. Il vaut

mieux se recueillir dans l'humilité sans efforts, où se trouve le bonheur.

« Le Sage, dit notre penseur, se place lui-même au dernier rang, et c'est pourquoi il est au premier. Il vaut mieux être méprisé du monde que de courir après les richesses. »

Comme Confucius, Laotzeu a son type de perfection humaine : le Sage, qui possède toute vertu, et ainsi, qui s'égale au Ciel et à la Terre. Comme dans la doctrine classique, l'humilité y est placée en un bon rang ; même dans le système moral de Laotzeu, elle est tout à fait au premier.

Cette humilité, qui reconnaît la petitesse de l'homme en face du Tao éternel, est le premier acte nécessaire pour dédaigner, comme il le faut, tous les biens périssables. Une fois que l'homme, le Sage, se sera suffisamment détaché de tout ce qui passe, il pourra se livrer à la contemplation de ce qui ne passe pas, il pourra en posséder la spiritualité admirable, et ainsi, il aura vaincu ce qu'il y a dans la vie de contingent et de périssable, il possèdera l'éternité.

Les hommes vulgaires n'apprécient que la force, ils méprisent la faiblesse, parce qu'ils ne savent pas que celle-ci est la vraie force.

Notre auteur se sert, pour faire comprendre cette idée, d'une comparaison.

« De tout ce qui est faible dans le monde, rien ne l'est plus que l'eau, et pourtant, n'est-il pas vrai que l'eau sur-

passe en puissance les choses les plus dures, qu'elle peut user à la longue. La faible plante qui enroule sa liane autour de l'arbre orgueilleux peut le détruire. Et quel est le rocher capable de résister à l'action continue d'une petite goutte d'eau ? »

Il faut donc rechercher la faiblesse, fuir les tracas, les soucis, les agitations du monde, ainsi on aura la paix parfaite, moyen d'atteindre à ce suprême bonheur qu'est l'absorption en esprit dans le Tao.

La morale de Laotzeu, dans son principe fondamental, consiste donc à détruire en l'homme tout amour de la vie ordinaire, à engendrer un ascétisme particulier et particulièrement stérilisant. Elle porte l'individu au néant de toute action extérieure.

Le désir du Taoiste, de s'absorber, de se fondre dans l'âme éternelle du monde, aboutit dans l'ordre pratique à baser toutes les actions humaines sur un pur négatif.

Mais, malgré cette théorie singulière, Laotzeu ne pouvait pas échapper à la nécessité d'envisager les rapports des hommes entre eux. Il y a des faits qui, quels que soient les systèmes, ne peuvent être négliges.

Sur ce point, la morale de Laotzeu n'est pas inférieure à celle de Confucius. Dans cette morale, l'homme doit respecter la justice, rendre à chacun ce qui lui est dû, être sincère dans ses paroles autant qu'humble de ses actes ; nous retrouvons ici tous les traits purs de la morale dont les esprits élevés dans toutes les grandes civilisations ont vu la

belle ordonnance; mais l'ascétisme même de Laotzeu, son détachement complet des choses humaines est peut-être le motif de la supériorité de sa morale sur celle de Confucius, car, en effet, son système est supérieur sur un point important.

Il a pressenti que la justice toute seule n'était pas le but final que doit viser la morale, et que, par delà cette vertu, on pouvait trouver mieux encore, car il a dit qu'on devait rendre le bien pour le mal, ayant ainsi conscience de la miséricorde qui ne peut se puiser que dans l'attachement à un principe supérieur à l'humanité elle-même. Et, en effet, on la trouve en germe dans sa conception même du Tao, engendrant le monde et les êtres, par un acte d'amour, pour la perfection infinie de sa propre essence.

Ce sont là des hauteurs où la morale voit disparaître ses sommets dans la métaphysique trancendante, comme ces pics neigeux que voilent la nue.

Laotzeu tira de ces splendides théories de singulières conséquences.

Entraîné par la logique, il enseigna que l'idéal du bon gouvernement était de maintenir le peuple dans l'ignorance. Le savoir qui porte l'homme en dehors de lui-même ne pouvait être pour Laotzeu que l'ennemi de la simplicité et de l'innocence.

Lui aussi regarde, comme Confucius, vers le temps béni où régnaient les saints empereurs Yao et Chun ; il y voit la confirmation de ses théories, car ces princes ne s'efforçaient

pas d'encourager le développement de la connaissance des choses profanes; toute leur autorité s'appliquait, en effet, à rendre le peuple heureux en lui inculquant avant tout l'idée de l'obéissance, de la subordination aux parents, aux supérieurs et au prince, sans pour cela développer chez lui la faculté de discuter les actes de ceux qui se trouvaient placés, par la volonté céleste au-dessus de lui.

S'il est permis de croire, d'après les textes anciens, que tels étaient les actes des princes des premiers âges, bien que ces textes ne soient pas très explicites sur ce point d'histoire, il n'est pas permis de douter tout au moins de l'opinion de Laotzeu. Pour celui-ci, le peuple doit être ignorant. Cette ignorance est la condition de son bonheur.

L'ignorance, en effet, dans le système du philosophe, maintient l'esprit sans désirs ; l'ignorant manque de moyens pour s'élever; sans moyens de changer sa situation, sans désir d'en changer, il n'apportera aucun trouble dans l'Etat, car les troubles dans les Etats proviennent de l'envie des hommes de changer leur condition.

D'autre part, la poursuite des désirs d'ambition et d'indépendance détruit la paix du cœur, le souverain bien; donc, vouloir faciliter au peuple l'acquisition des moyens d'augmenter ses connaissances, c'est travailler à la fois au malheur des individus et au malheur de la société.

Les théories de Laotzeu, aboutissent par suite dans l'ordre pratique, à l'immobilité, on peut presque dire à la mort ; il

n'en est point de plus hostile à tout progrès et par conséquent de plus éloigné de nos aspirations actuelles.

Il est curieux de constater que c'est là l'aboutissant de ce panthéisme, dont le philosophe affirme la réalité en ses magnifiques formules.

Au surplus, voici les propres paroles dont ses disciples ont tiré avec logique leur néfaste conséquence.

« Il faut toujours faire que le peuple n'ait ni connaissance, ni désir ; que celui qui possède la connaissance n'ose pas agir ; si l'on pratique non-agir (c'est-à-dire cet état de paix parfaite) tout sera bien gouverné.

Ce chapitre III est, d'ailleurs, intitulé : *De la pacification du peuple.*

Laotzeu a-t-il cru à une survie, à des récompenses et à des peines qui auraient été le lot de l'âme humaine suivant que celle-ci aurait accompli, durant son union avec le corps, le bien ou le mal ?

A travers l'obscurité du texte sybillin, on croit, en effet, entrevoir une telle théorie. Les disciples interprètent de cette façon la doctrine du maître, et il faut reconnaître, d'ailleurs, que cette doctrine de la survivance de l'âme humaine était en harmonie avec les idées et les mœurs du temps.

Toutefois, les textes ne nous paraissent pas des plus probants à cet égard.

D'autre part, Laotzeu a-t-il cru à une personnalité divine ? Sa philosophie transcendante de la Voie ou Raison éternelle

a-t-elle abouti à la conception d'un dieu personnel? Là encore nous sommes arrêtés par l'obscurité des textes.

Voici ce qu'on trouve à ce sujet dans le chapitre IV. L'auteur vient de parler de son Tao, premier principe primordial et éternel du monde; il termine par ces paroles : « Je ne sais de qui il est le fils ; il semble antérieur au Seigneur ? »

Qu'est-ce, ce Seigneur ? Est-ce le Seigneur d'en-haut dont parle Confucius et la vieille doctrine, ce Chang-Ti auquel on rend un culte comme au dominateur du monde?

Il est probable que Laotzeu, en effet, a voulu faire allusion à ce dieu de la religion chinoise officielle; mais alors qu'est ce dieu, postérieur au premier principe?

Ne sommes-nous pas là en présence de la difficulté, pour l'esprit humain,de personnifier les attributs de l'être absolu tel qu'il résulte, dans notre conception, des déductions métaphysiques par lesquelles la raison humaine se plaît à chercher la vérité sur le premier principe?

Quoi qu'il en soit, la doctrine de Laotzeu lui-même est bien plutôt une sorte de système de philosophie ontologique qu'une religion et qu'une morale.

Sans doute, Laotzeu a des idées morales, mais celles-ci n'ont guère absorbé les pensées du maître, toujours plongé dans ses méditations sur le Tao éternel.

On ne comprendrait pas que cette philosophie ait pu servir de base à une religion, si on ne connaissait combien est facile la déviation des idées, ou plutôt, combien les hommes

avides de vivre leurs idées et leurs sentiments, avides de les faire passer dans la réalisation, sont prompts à couvrir, des fantaisies et des rêves de leur imagination, les doctrines des maîtres, et ainsi de les transformer.

Ce sort, commun à tant d'autres systèmes, a été particulièrement celui de la doctrine Taoiste de Laotzeu, devenue aujourd'hui une religion qui semblerait à première vue étrangère à la doctrine dont elle est issue.

Le Taoisme, qui constitue actuellement, en Chine, une des trois religions de l'Etat, possède un clergé, des pratiques rituelles et cabalistiques ; ses prêtres sont des sortes de sorciers et d'évocateurs d'esprits qui pratiquent des superstitions chamanistes semblables à celles des anciennes peuplades des déserts de la Mongolie et cela au milieu de la civilisation chinoise.

L'évolution du Taoisme a commencé de bonne heure ; on la voit poindre chez les disciples du maître, et elle va se continuant jusqu'à nos jours.

Le principal disciple, Lie Yukeou, vécut au v^e siècle avant notre ère, dans la génération qui succéda immédiatement à celle de Confucius.

Le fonds de sa doctrine est aussi le détachement des choses de ce monde, qui toutes sont vaines.

Comme Salomon, et comme son maître, il professait que tout est vanité. Notre existence n'est même qu'une lueur, notre personne une apparence. Celle-ci a-t-elle, d'ailleurs, une réalité ?

Est-ce que notre corps, tout notre moi n'est pas une partie du grand tout, d'où nous venons et où nous retournerons ?

Ainsi pensait Lie-tzeu et il en concluait, lui aussi que tout l'effort humain est inutile ; il suffit de s'absorber dans ce grand tout, dans ce Tao éternel.

Sur ce point, il ne différait pas du chef de l'école, mais son imagination ne put se tenir toujours dans les régions élevées de l'abstraction pure, et il en vint bientôt à prétendre que par cette absorption dans le Tao, l'homme peut, dès cette vie, devenir un dieu, un dieu capable de se soustraire aux lois de la Nature, et ainsi, voici apparaître la doctrine qui soutiendra la pratique des arts magiques, qui enseignera l'efficacité des sortilèges, des formules conjuratoires.

La morale de Lie-tzeu était des plus faciles. Pour lui, les règles morales étaient aussi vaines que le reste, des ombres sans consistance passant dans le mouvement éternel du Tao qui transforme toutes choses en se transformant lui-même sans fin.

L'épicuréisme pratique, la doctrine de la jouissance, en était la conclusion logique.

Voici, à ce propos, une histoire dont il illustre son enseignement, et qui, mieux que tout le reste, peut les faire comprendre.

Un ministre de l'Etat de Tsing avait réussi à assurer la prospérité et la paix ; il était vertueux. Mais, sa quiétude

morale ne l'empêchait pas d'être fort attristé de la conduite de ses deux frères qui se livraient à la débauche.

Après avoir consulté un ami, il entreprit de faire à ses frères, pour les ramener dans la bonne voie, l'exhortation suivante :

« Ce qui ennoblit l'homme. dit-il, et l'élève au-dessus des bêtes est la possession de la science, de la prudence, et les vertus qui en découlent : la convenance et la droiture. La perfection de ces qualités donne la renommée et par suite le pouvoir ; tandis que celui qui s'adonne à ses passions et se laisse aller à la licence détruit sa propre vie.

« Maintenant écoutez-moi. Si demain matin vous changez de conduite, demain soir vous remplirez une charge. »

Les deux frères répondirent à ce sage ministre : « Nous connaissons ceci depuis longtemps et nous avons fait notre choix de propos délibéré. Pensez-vous que nous vous ayons attendu pour le savoir.

« La vie mortelle est assez difficile à traverser, et la mort vient bien vite. Qui pourrait vouloir (sagement) dépenser son existence si précieuse à se préoccuper d'une mort qui vient si aisément. Le devoir de nous contraindre par les rites à la droiture afin de gagner de la gloire aux yeux de nos concitoyens et de dissimuler nos appétits, nos sentiments pour acquérir de la réputation, serait pour nous pire que la mort.

« Nous désirons épuiser toutes les jouissances de la vie, boire à la coupe des plaisirs du moment qui passe. Notre

seul regret est que nos forces ne nous permettent pas de boire à cette coupe de la joie aussi longuement que nous le voudrions et, qu'elles défaillent avant que nos passions ne soient satisfaites. Que nous importe la réputation et le pouvoir !

« Ce système qui est le nôtre est aussi le meilleur pour mettre le peuple en joie ; il est bien supérieur au vôtre qui met en action toutes les contraintes. »

Le sage ministre ne trouva rien à répondre à ses frères ; il finit même par reconnaître qu'ils avaient raison et qu'après tout, si l'Etat de Tsing avait été si florissant sous un gouvernement s'inspirant de principes différents, c'était par hasard.

Tel était l'aboutissement de la doctrine de Lie-Tzeu ; on voit combien elle diffère profondément de celle dont Confucius avait été le héraut, et de celle de Laotzeu lui-même ; elle marqua le premier pas dans la voie des changements qui ont défiguré celle-ci dans la suite du temps, au point de rendre le taoisme moderne méconnaissable lorsqu'on veut le rapprocher du système qui lui a donné naissance.

Par la suite, toutes les antiques croyances aux multiples génies qui peuplent les plaines, les monts, les bois, les eaux, d'une foule innombrable de divinités, s'incorporèrent aux doctrines philosophiques comme ces broderies chatoyantes auxquelles la riche imagination des tisseuses orientales fait décrire de capricieux méandres, et ainsi, descendu des hauteurs inaccessibles à la foule où seuls quelques esprits soli-

taires pouvaient les méditer, le Tao éternel et immense se subdivisa, se rétrécit, s'abaissa, pour se mettre au niveau de l'esprit des petits et des simples.

Le système y gagna de devenir une religion populaire qui tînt sa place dans l'âme chinoise et, comme telle, concourut à y soutenir la morale pratique de ses prescriptions et de ses sanctions.

Sans doute, aujourd'hui même, il y a encore des philosophes qui méditent sur la vie infinie du Tao éternel ; mais on ne peut pas dire que ceux-ci sont proprement des taoïstes ; les idées de Laotzeu ont pénétré la philosophie classique elle-même, on en trouve la partie essentielle tout au moins sous les pinceaux des lettrés de l'école officielle, à laquelle elle fournit les bases métaphysiques dont son panthéisme a besoin pour être expliqué.

Les idées de Laotzeu n'ont donc pas été sans résultats pratiques, malgré leur caractère abstrait et transcendant, malgré les singulières conséquences qu'elles paraissaient entraîner pour la morale, et, depuis deux mille cinq cents ans, elles ont servi à satisfaire chez les Chinois le besoin si profondément humain de poursuivre les grandes idées d'infinité, d'éternité, de vie sans fin dans l'absolu, dont les religions prétendent expliquer l'énigme.

## CHAPITRE VII

### Le bouddhisme Chinois.

Une religion ou un système philosophique qui coexistent pendant de long siècles dans le même pays, avec plusieurs autres, qui pénètrent dans les âmes sans détruire les idées et les croyances des systèmes différents, ne peuvent manquer de devenir imprécis et fort difficiles à délimiter et même à définir.

En Chine, dans les palais, dans les temples, dans les maisons, on trouve des divinités, des poussahs, des statues qui peuvent aussi bien être considérées comme la représentation des personnages bouddhiques arrivés à un état de sainteté et qu'on appelle bodhisattvas, que comme les figures des génies taoistes que prie le populaire. De ce nombre est la déesse Kouan-In, déesse de la miséricorde, dont le nom signifie : celle qui observe les voix, c'est-à-dire les prières.

Pratiquement, dans son culte surtout, le bouddhisme chinois s'entremêle avec les autres religions, il coexiste

avec elles ; mais il en est pourtant distinct. Bien que son introduction dans le monde chinois n'ait pas eu pour conséquence de faire modifier les institutions sociales, ce n'est pas en vain qu'une conception de l'importance du bouddhisme est demeurée pendant dix-neuf siècles dans un grand nombre d'esprits. Le vieux fonds des institutions et des croyances était trop solide pour que la doctrine bouddhique pût le détruire. Elle le recouvrit seulement en se modifiant elle-même en bien des cas, en passant à travers des intelligences différentes de celles qui l'avaient, dans l'Inde, primitivement conçue.

C'est, en effet, de cette dernière contrée que le bouddhisme, actuellement répandu en Chine, au Thibet, au Japon, à Ceylan, est parti pour conquérir presque tout l'Extrême-Orient.

Il y prit naissance, croit-on, vers la fin du v^e^ siècle avant notre ère ; certains bouddhistes chinois disent au xi^e^ siècle, mais, selon les auteurs spécialistes : les indianistes, la première date est la plus sûre.

La société hindoue, rameau détaché de l'ensemble des peuples aryens qui. aujourd'hui, remplissent l'Europe, était déjà fort ancienne. L'imagination puissante des gens de cette race, excitée par la chaleur d'un climat tropical, avait développé avec une extraordinaire surabondance toutes les manifestations du sentiment religieux.

Le culte se composait d'une foule de rites des plus rigoureux dont les Brahmanes étaient les ministres. Ceux-ci for-

maient une caste plus haute en dignité que les rois. La forêt touffue de leurs imaginations religieuses paraît avoir été englobée dans la croyance à une sorte de dieu panthée, fort semblable au Tao de Laotzeu. « L'incarnation visible de l'autre monde ici-bas est la caste des Brahmanes, à eux appartiennent la science et la puissance ; il dépend d'eux d'ouvrir et de fermer aux hommes l'accès des dieux et de leur susciter là-haut des inimitiés et des haines (1). »

Au temps du bouddhisme primitif, la caste brahmanique, jouissant toujours de la même dignité qui la plaçait comme au-dessus de l'Etat, n'était plus néanmoins toute-puissante ; elle ne pouvait appeler à l'aide avec succès le bras séculier contre les hérétiques, et cet affaiblissement du Brahmanisme prépara les voies à la doctrine nouvelle qui devait avoir dans la suite un si extraordinaire succès.

Dans les croyances très anciennes de cette société dominée par la caste sacerdotale, le premier principe des choses fut à l'origine un dieu créateur, Prajapati ; de lui émanèrent les mondes.

Cette idée simple paraît avoir évolué avec le temps ; au sein du dieu initial apparurent deux formes : le Brahma, qui est la parole, et l'Atman.

Dans le sacrifice que les prêtres offrent avec une incroyable minutie, la parole, la parole sacrée qui a le pouvoir de mettre en mouvement les puissances, est dieu elle aussi.

(1) *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté,* par H. Oldenberg, traduction Foucher. Paris, Alcan, 1894, p. 12.

C'est la possession de ce verbe qui place si haut dans l'estime des hommes la caste des Brahmanes. Cette parole divine a un nom, c'est le Brahma, qui est le plus noble d'entre les dieux, qui soutient l'univers, maintient ensemble le ciel et la terre. Ce Brahma est le premier né du père des mondes, du dieu créateur Prajâpati.

Quant à l'Atman, c'est un personnage qui rappelle beaucoup un Adam biblique, dont on aurait fait un dieu.

« Au commencement, est-il dit, était l'Atman, et il était semblable à un homme, il regarda autour de lui et ne vit rien d'autre que lui-même, il prononça la première parole : « je suis », de là vient le nom de « je ». C'est pour cela qu'encore à présent, celui qui est interpellé par un autre dit tout d'abord : « C'est moi » et ne nomme qu'ensuite l'autre nom qu'il porte... Il contenait en lui la nature d'un homme et d'une femme qui se tiennent embrassés. Il divisa cette sienne nature en deux parts : de là vinrent époux et épouse ; c'est pour cela que nous sommes chacun comme une moitié, dit Yâjnâvalkya ; c'est pour cela que ce vide (dans la nature de l'homme) est comblé par la femme. Il s'unit avec elle ; ainsi les hommes furent engendrés (1). »

Plus tard ces dieux se fondirent en l'Unité absolue, l'Etre innomable, régulateur de tout ce qui devient, se réalise dans le monde des phénomènes.

Du sein de ce panthéisme surgit, vers la fin des temps védiques, la notion du dieu Brahma, qui est l'absolu, sans

(1) Texte cité par Oldenberg. — *Ibid.*, p. 33.

couleur ni forme, lequel se personnalisa, devint l'aïeul des mondes, le premier né des êtres (1).

Le bouddhisme retiendra ce dieu qui se mettra au service des saints et qui à certains égards sera inférieur à l'homme, conception singulière qui rend si difficile à définir le bouddhisme lui-même.

Toujours est-il que c'est sur le fonds de ces idées que le bouddhisme devait édifier sa doctrine, en leur faisant subir une étrange élaboration. Il répondait, sans doute, à un besoin puissant, puisqu'il devait rencontrer tant de faveur et fonder une église dont les fidèles ont représenté dans la suite des temps le quart de l'humanité.

Connaîtra-t-on jamais d'une façon précise l'histoire du bouddhisme en ses commencements ?

On ne sait. Dans tous les cas, si le bouddhisme indou et son succédané, le bouddhisme chinois, nous le présentent entouré des légendes habituelles dont l'esprit mystique des peuples anciens enveloppe tous les grands faits de leur vie.

Les Chinois, chez lesquels pénétra la religion bouddhique dans la deuxième moitie du Ier siècle de notre ère, racontent la vie du personnage qui fut, dans l'Inde, le fondateur de leur religion. Cette version de leurs livres est la même que celle des livres hindous que les beaux travaux de nos indianistes ont mis au jour, en de savantes traductions.

Le Bouddha était un personnage de race princière, qui fut

(1) *Ibid.*, p. 56

conçu par l'opération de l'Esprit céleste dans le sein d'une vierge nommée Maya. Quand le temps de la délivrance de Maya approcha, celle-ci demanda au roi de lui permettre de visiter un beau jardin plein de magnifiques fontaines, de fleurs et d'arbres. Elle y observa scrupuleusement les rites en usage dans le pays, et fut miraculeusement délivrée sans douleur. L'enfant sortit de son côté droit brillant comme le soleil, quand il paraît à l'aurore. Il marcha immédiatement, fit sept pas et dit : « Je viens dans l'unique but de sauver le monde (1) »

Puis, du Ciel coulèrent deux ruisseaux d'eau pure qui descendirent sur sa tête, pour le purifier ; des génies, des anges chantaient des hymnes célestes, tandis qu'on portait l'enfant dans le palais sur un lit décoré de pierres précieuses.

Un devin tira alors son horoscope, prédisant que le nouveau-né délivrerait le monde entier dont il serait le roi universel, après avoir courbé tous les monarques sous sa loi.

Le roi, heureux, fit des dons à beaucoup dans son royaume.

Lorsque l'enfant eut 10 ans, on le mena au temple pour sacrifier aux dieux ; la prospérité, la paix et la vertu régnèrent ensuite, partout, par l'influence du jeune homme.

On le maria à une jeune et belle femme. Le prince vivait dans son palais, entouré de toutes les jouissances de la vie,

(1) *Buddhism in China.* S. Beal, London, 1884, p. 74.

mais bientôt il devint triste et porta ses pensées sur la vanité des choses humaines.

Plusieurs rencontres qu'il fit, entre autres, celle d'un homme avancé en âge, se tenant accablé sur le bord d'un sentier, le portèrent plus encore à penser que la vie qui passe si vite est bien peu de chose.

Tout ce que le roi put faire pour arracher son fils à ces sombres pensées fut inutile, et un beau jour, le jeune Sidharta quitta le palais royal, abandonnant les siens. Il avait décidé de consacrer sa vie à la recherche de la vérité et de la perfection.

Un jour qu'il méditait profondément, un génie lui apparut sous la forme d'un devin, et lui dit que fatigué et triste à la pensée des maux de la vie, il avait fui sa demeure, mais n'avait trouvé partout que douleur, tristesse et misère au lieu du bonheur qu'il cherchait; « il lui indiqua que le moyen de trouver le bonheur était de détruire en lui toute pensée du monde », puis il disparut.

Cette entrevue fut pour le prince comme une illumination. Il conçut alors l'idée du *Nirvâna* qui devait être le but désormais assigné aux efforts de l'homme. Ce *Nirvâna* est une sorte d'anéantissement humain du moi, obtenue par l'extase, qui, en permettant de pénétrer directement la vérité, plonge l'homme dans le repos parfait.

Le jeune homme rentra dans son palais et demanda à son père la permission de se retirer dans la solitude pour chercher la vérité, en menant la vie ascétique.

Il eut à lutter contre le désir paternel et finit par s'enfuir, abandonnant le palais, avec toutes les jouissances de la vie somptueuse et toutes les tentations qui l'empêchaient de marcher dans la voie de la perfection entrevue.

Pendant six années, retiré dans la solitude, il se livra à la contemplation extatique, accomplissant toutes sortes de privations qui le rendirent faible comme un souffle ; mais il s'aperçut que là n'était pas le moyen trouver la vérité ; il résolut donc de se relâcher de ses austérités.

Pour mieux pratiquer l'extase, il se tenait sous un arbre, qui devint, pour ses admirateurs futurs, l'arbre de la *boddhi* ou de la science, assis, les jambes croisées sous lui, tandis que des génies l'entouraient.

C'est alors que le démon, Mara, surnommé le mauvais, lui envoya ses filles pour le tenter ; mais ni les séductions, ni les menaces, ni même toutes les forces de la nature : le vent, le tonnerre, le feu, mis au service de Mara, ne purent vaincre la fermeté du sage ; le démon et ses légions durent s'en retourner vaincu, dans le Ciel du désir, leur demeure.

L'ascète acquit alors, dans l'extase, la possession de la vraie lumière et devint ainsi le Bouddha, c'est-à-dire l'éveillé à la vie, l'illuminé !

D'abord, le Bouddha ne songeait pas à enseigner les vérités qu'il possédait ; mais un ange de Brahma ou Brahma lui-même, lui mit au cœur une immense pitié pour les misères du monde et l'incita à enseigner.

Le Bouddha partit ensuite pour convertir les hommes ;

c'est alors qu'on lui donne le nom de Tâghâta, ou l'envoyé, le messie. Il gagna la cité de Kasi et là il rencontra et s'adjoignit cinq solitaires qu'il avait précédemment connus au début de sa carrière ascétique ; ainsi commença la naissance de l'église bouddhique, qui devait tenir tant de place, dans l'histoire des peuples d'Extrême-Orient.

Il enseigna les quatre vérités qui sont le fondement de la doctrine.

La première vérité, c'est l'affirmation de l'existence de la douleur, dont la source est en nous-mêmes.

La deuxième est que, de cette source, des maux sans nombre découlent, particulièrement la vieillesse, la maladie et la mort.

La troisième, que l'on peut tarir cette source, que ce destin douloureux n'est pas fatal.

Et enfin, la quatrième, que l'on doit pour cela prendre les moyens employés par le bouddha lui-même pour acquérir la vérité, c'est-à-dire tuer en soi toute personnalité susceptible d'être affectée par la douleur.

Ce premier sermon du messie fut entendu des hommes et aussi des génies qui sont représentés dans la doctrine, comme des esprits capables d'apprendre la vérité du Bouddha, sagesse incarnée.

Celui-ci alla prêchant, rassemblant des disciples avides de l'entendre et surtout, fait de la plus haute importance, recrutant ceux-ci dans toutes les castes sans distinction. Il posa les règles communes pour tous ceux qui, à son exem-

ple, abandonnaient le monde, pour vivre de la vie ascétique ; des communautés religieuses se constituèrent ; les femmes elles-mêmes furent admises à en former, second fait social d'une grande portée.

Les légendes racontent également que le Bouddha fut souvent tenté par Mara, le démon, pendant tout le cours de sa vie. Celui-ci l'emmena même un jour sur une haute montagne, le mont Girsha, pour l'exhorter à quitter le monde, le Bouddha avait alors 80 ans. En lui rappelant une promesse de quitter le monde lorsque sa mission serait accomplie, Mara le sollicita de tenir sa parole.

« Ta mission est maintenant terminée, lui dit le Mauvais, il est temps que tu partes. »

Le Bouddha annonça donc sa mort pour trois mois plus tard et l'époque venue, son fidèle disciple Ananda prépara sa couche, le Messie s'y étendit, la tête orientée au nord, conformément aux vieux rites, les mains sous sa tête, les pieds croisés, et il mourut, entouré de ses compagnons.

A ce moment, la nature entière sembla arrêter le mouvement de sa vie, les vents suspendirent leur souffle, le feuillage des forêts cessa de bruire, les feuilles et les fleurs tom bèrent tristememt, la terre trembla et le soleil et la lune voilèrent leur lumière.

Telle fut la fin du Bouddha, cet être prédestiné qui, sous l'inspiration du dieu Brahma, était venu pour arracher les hommes à leurs éternelles douleurs. Ainsi du moins, est la légende admise par les bouddhistes.

Dans l'unique chapitre consacré ici à cette doctrine, on ne peut s'étendre sur le développement historique de l'église bouddhique. Qu'il nous suffise d'ajouter, qu'après la mort du fondateur dont les savants occidentaux, les indianistes, admettent d'ailleurs l'existence comme réelle, bien qu'elle soit niée par certains, la doctrine bouddhique donna lieu à plusieurs conciles où ses règles rituelles furent discutées, et que des hérésies parurent.

De nombreuses communautés d'ascètes s'étaient déjà formées dans l'Inde. En Chine, les couvents d'hommes et aussi de femmes devinrent avec le temps si nombreux, qu'ils suscitèrent l'animosité des puissants et qu'ils furent l'objet d'une suppression fameuse, laquelle ne fut d'ailleurs que momentanée.

D'autre part, la doctrine bouddhique, après avoir été abandonnée dans l'Inde grâce à l'influence victorieuse des brahmanes, dut subir, comme toutes les doctrines qui changent de milieu, diverses modifications et recevoir divers apports étrangers.

Aujourd'hui, c'est au Thibet surtout qu'elle règne, et que le monachisme bouddhique triomphe ; il a même si bien triomphé que toute la société thibétaine est gouvernée par des moines.

Ce besoin de rechercher la vérité par la méditation et par l'extase devait en effet aboutir à mettre l'ascétisme au premier rang, à en faire même la conception ordinaire de la vie.

C'est ce qui arriva, en effet, là où comme au Thibet, le bouddhisme triompha complètement ; mais comme le renoncement absolu, enseigné par la vie du Bouddha, n'est pas praticable par tous les hommes sous peine de voir disparaître tous les vivants en une génération, la société bouddhique dut nécessairement comprendre deux catégories de personnes : les ascètes, les moines voués au renoncement sous toutes ses formes, à la pauvreté, à la chasteté, et les laïques, dont le devoir moral consiste à faire l'aumône aux premiers pour leur permettre de mener la vie contemplative qui conduit au Nirvâna.

En Chine, le bouddhisme, grâce à la fluidité de sa doctrine, réussit à convertir jusqu'à des souverains ; il eût à lutter contre les lettrés, tenants de la vieille religion confucéenne, mais comme il admit, dans son panthéon, les divinités chinoises qui personnalisent les forces naturelles, il s'amalgama en quelque sorte avec la religion de l'Etat et ainsi put être avec elle admis officiellement.

Quelle est donc la philosophie de cette doctrine bouddhique, qui a fourni un de ses systèmes moraux à la Chine ?

La doctrine bouddhique repose, au fond, sur le panthéisme qui fait le fond de tous les grands systèmes de philosophie orientale ; l'univers, la vie qui l'anime, apparaît à la pensée des hommes de l'Asie comme l'être absolu et nécessaire, cause à la fois et causé, décrivant sur lui-même et en lui-même des évolutions éternelles, passant de l'indistinct au distinct ; la matière universelle est son corps qui se mue de

l'état fluide à l'état solide, en prenant mille formes particulières.

Dans l'imprécision d'un tel système, on entrevoit les formes comme des conceptions de la pensée de cette âme divine, qui passe de la puissance à l'acte, en constituant comme autant de moules dans lesquels se coule la matière de chaque être.

L'être absolu est une voie universelle qui embrasse tout dans son âme infinie, âme qui fait partie, d'une façon intégrante, du Cosmos universel, et qui se trouve, à des degrés divers dans tous les êtres, et surtout dans les êtres animés, dont le premier est l'homme.

Ce sont ces idées, vastes et imprécises, qu'il nous est si difficile de concevoir et d'exprimer sans erreur, qui règnent en somme dans tout l'Orient. On les a déjà entrevues dans le système de Laotzeu ; ce sont ces idées qui firent également le fonds des antiques religions hindoues.

Mais, dans aucun de ces systèmes, l'esprit pur, indépendant de la matière, ne paraît avoir été conçu.

De ce panthéisme (grandiose il faut le reconnaître), la doctrine de la transmigration devait presque naturellement sortir. C'est ce qui était arrivé dans l'Inde avant même que le bouddhisme n'y prit naissance.

En effet, dans ce monde, où tous les changements perceptibles ne sont que les modifications apparentes d'une même substance, il n'est pas étonnant que la même âme

puisse passer par tous les divers états que comporte la métempsychose.

D'ailleurs, qu'est-ce que l'âme, sinon notre moi, susceptible ou non susceptible de connaître les lois morales, de s'y soumettre ou de se révolter contre elle ?

Ceci est la définition qu'en peuvent donner les Occidentaux ; on est très embarrassé lorsque, se plaçant au point de vue du bouddhisme, on veut définir l'âme qui est pourtant, en l'homme, le sujet de la morale.

En Occident, le mot âme évoque communément l'idée d'une personnalité spirituelle, d'une individualité distincte, laquelle subsiste après la mort, en tant qu'individualité ; c'est cette âme personnelle qui, au lendemain de la mort, comparaît pour être jugée devant le dieu personnel qui, dans la religion d'Occident, apparaît comme une anthropomorphie spirituelle.

Dans ce suprême colloque, il y a deux personnes bien distinctes : dieu qui juge sa créature, et cette créature elle-même qui comparaît tremblante devant lui.

Les conceptions panthéistes de l'Extrême-Orient qui, depuis tant de siècles, exercent leur influence sur les esprits des penseurs, en rendant indistincte une différence substantielle entre l'âme humaine et l'âme universelle du monde, devaient donner un tout autre caractère au sujet de la morale, c'est-à-dire à l'âme elle-même.

Aussi, ne devons-nous pas être étonnés de constater que, pour les Chinois, cette chose spirituelle, qu'on appelle l'âme,

n'a pas le caractère de personnalité aussi marqué qu'il l'a en Occident.

Pour le Chinois, l'âme est bien une flamme spirituelle, une partie de notre moi qui, après la mort, se subdivise en deux et en trois; l'une, l'âme purement sensitive et inférieure, le principe formel corporel, accompagne le cadavre dans le tombeau ; l'autre, d'ordre supérieur à la première, s'en va, comme un souffle dans l'atmosphère céleste, c'est le génie, ce sont les mânes, qui circulent, invisibles, autour de la maison familiale, et qui, au jour du sacrifice, viennent se poser sur les tablettes.

Cette conception de l'âme est la conception purement confucianiste, c'est-à-dire la conception fournie par la vieille religion nationale. Elle ne comporte pas de comparution *post-mortem*, devant un juge suprême, ou devant des divinités vengeresses de la morale outragée.

La conception bouddhique est bien différente.

L'âme, si indistinote qu'elle soit dans ce système, ne voit pas s'évanouir pourtant complètement sa personnalité.

« Que le Bouddhisme nie l'existence de l'âme, l'assertion n'a rien d'inexact; encore faut-il bien l'entendre et ne pas imprimer le moins du monde à cette idée un cachet matérialiste ; on pourrait dire avec autant de raison que le Bouddhisme nie l'existence du corps. Le corps, comme l'âme. n'existe pas en tant que substance formée, ayant en soi sa raison d'être ; ce ne sont que des collections de phénomènes

diversement entrelacés qui apparaissent et disparaissent (1).»

On ne peut savoir si tous les Chinois bouddhistes ont une croyance bien ferme à cette idée si vague, exprimée par les penseurs indous et traduite dans leur langue. Vraisemblablement, sur ce point les croyances doivent varier avec l'imagination des individus.

Mais il est bien certain que, quelle que soit la fluidité de l'âme, l'inconsistance du moi, dans le système bouddhiste des docteurs, et dans la langue des livres, en fait, les bouddhistes ont une croyance des plus nette au mérite et au démérite, au châtiment et à la récompense des mauvaises et des bonnes actions, dans ce monde et dans l'autre ; cette croyance suppose nécessairement une conviction de la permanence spirituelle du moi humain. Peut-il en être autrement, d'ailleurs, pour les gens du peuple, incapables de s'élever jusqu'aux abstractions philosophiques, et dont les imaginations, dans le domaine religieux, sont toujours anthropomorphiques ?

Malgré les apparences, le sujet de la morale, le moi humain permanent, vivant encore après la mort, ne fait donc pas défaut. Il demeure pour subir, dans l'au-delà, la conséquence de ses actes.

Ainsi apparaît la sanction de la morale, sanction consistant en une récompense pour celui qui a su accomplir la loi

(1) *Le Bouddha*, p. 258.

de la vie et en des supplices terribles dans les cercles de l'enfer pour ceux qui ont vécu dans le péché.

La récompense finale, c'est le *Nirvâna*. Qu'est-ce que ce Nirvâna? Est-ce le repos parfait dans l'éternité? Est-ce l'anéantissement final? On ne sait au juste. Dans tous les cas, c'est un état, où ne règne pas la douleur, cette douleur à laquelle l'homme cherche toute sa vie à s'arracher.

Selon le dogme officiel on ne doit pas chercher à connaître si le parfait existe au-delà de la vie. Le Bouddha, l'illuminé, n'a point voulu le révéler. C'est là l'insondable que les regards de l'homme ne doivent point pénétrer.

Malgré ces prescriptions, on sent dans l'imprécision de la doctrine bouddhique, une aspiration profonde vers une béatitude éternelle et réelle, une fusion de l'âme humaine dans l'être absolu, fusion qui serait le *Nirvâna*.

Quant à l'autre face de la sanction morale, le châtiment, elle est beaucoup plus nettement visible. La transmigration des âmes et l'enfer, avec la gradation de ses supplices, en sont une image suggestive devant les yeux des hommes ne se conduisant pas comme il faut pour parvenir au salut.

Mais d'abord, ce salut final et complet, un seul homme a pu y atteindre, c'est le Bouddha. Les autres saints ne sont que des Bouddhas en puissance, les boddhisatvas qui attendent l'absorption finale.

Cette perspective est néanmoins suffisante pour encourager les hommes à marcher dans la bonne voie.

Comment doit-on parcourir ce chemin aride de la vertu?

Par la pratique du renoncement. On doit imiter le Bouddha, la sagesse incarnée, renoncer à tout comme lui, se vêtir misérablement, vivre d'aumônes, et mener en un mot la vie ascétique.

Il en résulte que les lois morales bouddhiques doivent distinguer les hommes en deux catégories. La première sera celle des moines, les bouddhistes parfaits qui suivent intégralement les prescriptions du maître dans la pauvreté, dans la chasteté ; la seconde, celle des laïques, dont la vertu ne s'élève pas si haut, mais qui peuvent encore acquérir beaucoup de mérites en mettant, par leurs aumônes, les premiers à même de marcher vers le but où ils tendent.

Certains commandement, en effet, ne sauraient convenir indistinctement à tous les fidèles, les règles de vie du moine ne peuvent être celles de l'homme engagé dans le siècle.

Néanmoins, il y a des prescriptions d'un caractère universel qui s'adressent à l'un et à l'autre. Tous les hommes sont tenus d'observer dix commandements prohibitifs. Ils doivent s'abstenir : 1° du meurtre ; 2° du vol ; 3° de l'adultère ; 4° du mensonge ; 5° de la calomnie ; 6° des injures ; 7° des discours frivoles ; 8° de la haine ; 9° de la convoitise ; 10° de l'erreur dogmatique.

Ces prescriptions sont d'ailleurs bien plus anciennes que le bouddhisme.

Pour les moines, ce décalogue se complète de quantité d'autres prescriptions qui ont trait à leur état particulier. En Chine, il y a un livre qui peut être considéré comme le

Code de morale bouddhique c'est le canon de la Règle de Brahma (1).

Ce qui ressort de ce code, c'est l'amour de tout ce qui à vie, amour poussé jusqu'à la plus extrême miséricorde.

En voici les principales prescriptions :

Le plus important de tous ces commandements prescrit de ne tuer aucun être vivant, homme ou bête ; de ne causer de quelque manière que ce soit, la mort d'un animal ni d'en manger la chair.

Il est interdit au bouddhiste chinois par ce canon de faire le commerce des animaux ;

D'avoir chats, porcs, chiens ;

De faire du feu sans nécessité ;

D'acheter ou de vendre des armes ;

De fabriquer ou de vendre des cercueils ;

De regarder des guerriers, d'entrer dans un camp ;

De composer des poisons, de préparer même sa propre nourriture ;

De dérober, de tromper de quelque manière que ce soit, de médire ;

De posséder des esclaves ;

De tirer vengeance de quiconque, même du meurtrier de son père et de sa mère et, au contraire, de pardonner complètement.

(1) M. de Groot en a donné une traduction sous le titre : *Le Code du Mâhayâna en Chine*. Johannes Muller. Amsterdam, 1893.

L'amour des êtres qui, manifestement, inspire toutes ces prescriptions négatives inspire, aussi, des commandements positifs.

On doit sauver de la mort des êtres vivants. C'est ainsi qu'il est méritoire de rendre la liberté aux animaux captifs.

Il faut donner ce que l'on possède et s'il s'agit de secourir un frère dans la foi, vendre au besoin tout ce que l'on a et se vendre soi-même.

Il faut cacher ses vertus pour qu'elles n'humilient pas autrui.

Il faut racheter les esclaves, soigner les malades et même donner son propre corps pour apaiser la faim des bêtes sauvages.

On ne peut vraiment pas pousser plus loin le renoncement.

Il va de soi, qu'au-dessus de ces prescriptions qui concernent le bien physique des êtres, il est recommandé de pourvoir au bien moral d'autrui ; c'est pour cette raison qu'on ne doit pas faire commerce de boissons enivrantes, qui troublent l'esprit et incitent l'homme au péché ; qu'on doit être chaste et éviter d'être, indirectement, une cause de scandale pour autrui.

Un des moyens les meilleurs de pousser les autres à faire leur salut, c'est de leur donner connaissance des canons, de prêcher les enseignements, et pour cela de connaître soi-même par cœur tous les commandements et de les réciter.

D'ailleurs, les formules ont une vertu par elles-mêmes, et l'on voit des moines en réciter sans cesse jusqu'à s'hypnotiser complètement.

De là aussi l'usage des moulins de prière.

Les couvents sont les asiles où l'on peut faire son salut, mieux que partout ailleurs, et donc, on doit en faciliter la construction partout.

Telles sont les principales règles qui s'imposent à tous les bouddhistes ; il est manifeste que seuls des moines peuvent les observer à peu près toutes.

Violer ces nombreux commandements est facile, même pour le moine ; il est alors en état de péché ; mais il peut racheter ses fautes par la pratique du repentir et de la pénitence.

« La pénitence consiste en une pensée fermement arrêtée sur le mal que l'on a fait, faisant que l'on conçoive complètement que ce mal est, tandis qu'en même temps on éprouve des remords et on a le sérieux espoir que ce mal sera effacé. La doctrine qui dit que la pénitence efface les péchés, dépend ainsi de celle d'après laquelle les pensées et les vœux ardents font arriver ce que l'on pense (1). »

Dans les couvents, au jour de la nouvelle et de la pleine lune, on lit les commandements et l'on confesse ses péchés. On prononce des invocations expiatoires.

Les moines vont au dehors mendier leur nourriture, une

(1) Le Code du Mâhayâna en Chine, p. 172.

écuelle à la main, et par esprit de pénitence, ils pratiquent diverses austérités ; la veille de leur consécration, particulièrement, ils se font allumer des charbons sur différents points du crâne.

En Chine, les couvents où habitent ces moines sont construits, en général, par des cotisations du peuple et des notables, convaincus que l'influence des boddhisatvas sera favorable à l'égard du *fong chouei*, et que dès lors la pluie et la sécheresse seront équitablement distribuées pour le plus grand bien des moissons.

Ces couvents ont des revenus, produits de terres ou de forêts, qui leur appartiennent, et propriété commune des religieux. On y pratique l'hospitalité pour les moines et même pour les laïques voyageurs. Cette hospitalité est gratuite, mais le passant fait un don à l'établissement. On y soigne également, non seulement les religieux de l'établissement, mais aussi, dans les maisons importantes, les moines de passage, dans la salle des malades (1).

Dès la naissance du bouddhisme, il y eut des communautés de femmes, il y en a en Chine comme il y en avait dans l'Inde.

Pour faire son salut d'une façon complète, il faut, en effet, renoncer au monde, ce que tous les hommes ne peuvent faire ; mais les laïques ne sont pas dépourvus de tout espoir d'arriver à l'état bienheureux ; ils peuvent espérer, dans une

(1) Cf. Le Code du Mâhayâna, p. 131.

existence postérieure, devenir ascètes à leur tour et peut-être saints, boddhisatvas.

En attendant, tous ceux qui, selon leur condition, violent les commandements, peuvent s'attendre à souffrir d'horribles douleurs, dans les divers cercles de l'enfer réservés aux transgresseurs de la loi.

Ils y sont déchirés par des monstres, tandis qu'un vent frais les ranime et les empêche de succomber à leurs douleurs. Ces différents lieux de supplices sont réservés, les uns aux désobéissants, les autres aux envieux et aux haineux ; ceux-ci aux menteurs, aux empoisonneurs, ceux-là aux hérétiques et aux malfaiteurs ; il y en a pour ceux qui ont tué et fait cuire des animaux, d'autres pour les apostats, et enfin, le plus profond de tous est le lieu de torture de ceux qui ont insulté le Bouddha ou fait couler le sang d'un Saint.

Tout ce que l'imagination asiatique peut inventer en fait de tourments trouve sa place dans l'enfer bouddhique. On peut passer sur leur description, car, ce qu'il importe de connaître, ce ne sont pas tant les chimères enfantées par une imagination déréglée, quant au détail des peines infligées aux coupables, que l'existence de ces peines elles-mêmes.

Celles-ci sont, en effet, la sanction, et la sanction terrible de la morale.

Il semble que ceux qui ont élaboré le dogme de l'enfer bouddhique n'aient pas eu confiance en l'attrait du simili-anéantissement du moi, au *Nirvâna*, pour porter les fidèles

à la vertu, et qu'ils aient cru positivement que le moyen le plus puissant pour faire respecter une dure et pénible morale, était encore la crainte de terribles châtiments.

D'ailleurs, est-il vraisemblable de supposer que la foule des simples, incapables de s'élever jusqu'aux abstractions métaphysiques, possède la notion quintessenciée de ce *Nirvâna*, de cet anéantissement final, et qu'elle n'y voie simplement que la promesse d'une éternelle béatitude, d'un repos parfait, dans lequel l'être humain qui a souffert pendant plusieurs existences jouit enfin de ce bonheur après lequel il aspire ?

S'il en est ainsi, ce que semblent prouver les croyances populaires, la sanction de la morale bouddhique serait semblable à celle de la morale chrétienne.

Ces deux morales n'ont pas que ce seul point de rapport ; comme la morale chrétienne, la morale bouddhique commande un esprit de sacrifice sans mesure.

Elle fait à l'homme une obligation de se donner pour le bien d'autrui, d'aimer autrui de toutes ses forces, de rendre le bien pour le mal ; elle n'admet point de distinction de castes, point d'esclaves, elle est surtout une morale toute d'amour et de miséricorde.

Toutes les autres religions de l'Extrême-Orient, conscientes pourtant des lois éternelles de la justice, que l'homme semble porter écrites au fond de lui-même, avaient ignoré et ignorent toujours une doctrine d'amour. Le bouddhisme la leur apporta, comme le christianisme le fit

vers le même temps où la prédication bouddhique commençait en Chine.

Il s'en faut de beaucoup que la doctrine nouvelle exerçât dans le monde chinois une action aussi profonde que le christianisme, et fût un agent de transformation sociale aussi puissant.

Il ne parvint pas à se substituer à la religion nationale et à ses survivances, et il est toujours méprisé par la classe des lettrés.

Du reste, le bouddhisme était, avant tout, en tant que système de vie, un monachisme, et celui-ci ne peut prétendre conquérir une société.

Néanmoins, il eut un grand rôle, puisque c'est lui qui vint, dans cette partie de l'Asie, satisfaire ce mystérieux besoin du cœur, qu'aucune affection mortelle ne semble pouvoir assouvir, et qui, comme l'esprit au cours de ses recherches, tend invinciblement vers l'infini, dont l'immensité se dérobe à ses prises.

Le besoin d'aimer, et d'aimer infiniment, est au fond du cœur de tous les hommes, c'est là sans doute ce qui explique l'incroyable diffusion à travers le monde des deux grandes doctrines d'amour, malgré les obscurités qu'elles opposent, comme des nuages impénétrables, devant la raison, malgré les contradictions qu'elles présentent aux philosophes qui veulent les scruter métaphysiquement.

Quelles que soient les apparences, en effet, le bouddhisme n'est pas seulement un singulier système de philosophie, sa

morale n'est pas une morale purement rationnelle, elle a les caractères fondamentaux de la morale religieuse.

Sans doute, on peut dire avec quelque apparence de raison en s'en tenant à la rigueur des textes, où l'on voit se volatiliser l'idée de la divinité, que le bouddhisme n'est pas une religion, ou qu'il est une religion athée. On l'a dit, mais peut-être a-t-on joué sur les mots ; peut-être a-t-on oublié de considérer que la notion de l'Etre infini qui se retrouve bien qu'indistincte dans le bouddhisme comme elle se trouvait dans les doctrines védiques, est le fonds de toute croyance religieuse, panthéiste ou spiritualiste.

D'ailleurs, pour peu que l'on considère les multiples dieux qui coexistent dans le système bouddiste avec les hommes, les anges et les démons et le dieu Brahma qui vit toujours, on pensera que cet athéisme est au moins très incomplet.

D'ailleurs, qu'est le Bouddha lui-même ? Sans doute, dans la doctrine quintessenciée des penseurs hindous, ivres de métaphysique, il s'est évanoui dans le *Nirvâna* ; que les moines qui passent leur vie à réciter les livres sacrés où ces idées sont contenues, puissent se satisfaire avec ces imaginations, c'est possible. Mais, aux yeux des foules qui vont se prosterner devant les statues, images de celui qui est la sagesse incarnée, est-ce que le Bouddha n'apparaît pas comme un esprit divin encore capable d'écouter et d'exaucer les prières des hommes. Pour le savoir, il faudrait pouvoir descendre au fond de la conscience obscure de tous

ceux qui vont prier dans les pagodes dont l'Extrême-Orient est couvert.

Mais ce que l'on sait bien, c'est que, quelles qu'elles soient, les grandes masses humaines auxquelles les hautes spéculations de la pensée sont inaccessibles, ont toujours des conceptions religieuses anthropomorphiques. Instinctivement, elles cherchent derrière les phénomènes de la vie ou dans les cieux, des dieux personnels. Tandis que théologiens et philosophes raffinent sur les substances et les essences insaisissables, elles adorent les dieux multiples ou le dieu unique ou trine, être immuable vivant éternellement dans son éternelle essence, ou bien encore une incarnation de la sagesse increéée dans un homme devenu ainsi le vase sacré où la pensée divine s'est déposée.

Le principe de la morale leur apparaît toujours comme le commandement de ces êtres supérieurs qui imposent aux hommes une loi émanée de leur intelligence divine.

Venant d'une telle source, cette loi est sacrée, son origine fait son obligation. A ceux qui seraient tentés de la violer, est réservé le plus rigoureux des châtiments.

Principe de la morale, obligation de la morale, sanction de la morale ont bien ainsi le caractère religieux. Or, tout cela se trouve dans la morale bouddhique qui, comme toute morale, système de vie, doit se juger et se définir, d'après le tableau réel qu'elle présente et non pas d'après des conceptions purement intellectuelles, que la plupart des hommes qui vivent cette morale ne comprennent pas.

## CHAPITRE VIII

### La morale philosophique

Le Confucianisme, le Taoisme et le Bouddhisme sont autant des systèmes religieux que des systèmes philosophiques.

Dans les âges reculés où leurs auteurs les ont conçus, on ne doutait pas que le dogmatisme ne dût être le moyen de donner à l'esprit humain la stabilité dans les recherches, et que la raison seule ne fût incapable de donner à l'homme, dépourvu d'aspirations mystiques, la connaissance de la vérité.

Confucius a cru que la lumière de la vérité vient du Ciel ; Laotzeu était un penseur dont le système métaphysique dénote autant de mysticisme que d'effort rationnel ; et le Bouddha ne put élaborer sa doctrine sans envelopper la raison dans un amour de l'être si puissant que cet amour la fait pour ainsi dire disparaître complètement.

Ils ont laissé au monde des formules données, soit comme le produit d'une révélation divine transmise, soit comme le

fruit parfait d'une méditation inspirée par le Ciel, soit comme l'expression chez un mortel de l'éternelle sagesse, incarnée en lui.

Et c'est pour cela qu'il est si difficile de distinguer dans leurs doctrines la philosophie de la religion.

Mais, en Chine aussi, la pensée humaine ne s'est pas toujours contentée des affirmations confiantes de ses grands penseurs et de ses saints ; comme ailleurs, un temps est venu où elle a voulu scruter les dogmes qu'on présentait à à sa foi, où la raison a voulu distinguer, par ses propres forces, la part de vérité qu'elle pouvait prendre dans les vieilles doctrines et, aussi, en se repliant sur elle-même, chercher à saisir, par la réflexion et la pratique de la logique, quelques-uns de ces grands mystères de l'être, de la vie, de la destinée qui ont toujours tourmenté et qui vraisemblablemeut tourmenteront toujours les hommes.

La pensée proprement spéculative s'est éveillée très tard chez les Chinois ; leurs écoles vraiment philosophiques, susceptibles d'être comparées aux écoles grecques, ne sont nées que plus de quinze siècles après Platon et Aristote ; quelques exceptions personnelles dans le cours des temps n'infirment pas cette constatation.

Ce n'est qu'au XII[e] siècle de notre ère, sous la dynastie des Song, que la pensée philosophique s'est vraiment développée et que furent conçus et exposés des systèmes presque exclusivement créés par la spéculation rationnelle, édifiant à la fois une métaphysique, une ontologie et une morale. C'est

vraiment de cette époque que date ce que l'on peut appeler la pensée moderne chinoise, puisque ce sont toujours les systèmes alors conçus qui sont admis par les gens éclairés.

Depuis le temps où Confucius recueillit avec tant de religieux respect les antiques doctrines, la société chinoise avait, comme toutes les choses humaines. subi une évolution.

Cette évolution avait eu lieu surtout et presque exclusivement dans l'ordre politique.

La féodalité, détruite au IIIe siècle avant notre ère par le terrible prince de Tsin, Cheu Hoang-Ti, avait fait place à une centralisation de toutes les provinces sous son gou vernement.

Aux guerres intestines des sociétés féodales succéda une ère de paix relative pendant laquelle la pensée put se développer.

Le destructeur de la féodalité détestait les lettrés ; il fit, comme Omar, brûler tous les livres qu'il put trouver, car il estimait que l'instruction a plus d'inconvénients que d'avantages, mais ses successeurs changèrent d'avis, et bientôt les études des livres sacrés que l'on reconstitua, fut plus que jamais en honneur.

La féodalité détruite, il sembla aux princes que, pour gouverner, il fallait faire appel aux gens possédant la science des livres et, ainsi, s'institua cette classe — si toutefois on peut lui donner ce qualificatif — des lettrés, qui a dirigé et administré la Chine jusqu'à nos jours.

Bientôt, tout le monde — sauf quelques exceptions — put concourir pour l'obtention des places administratives, pour lesquelles la connaissance des livres était requise, et ainsi la pensée se développa.

Pandant les dix siècles qui suivirent le règne de Tsin-cheu, la Chine connut toutes les vicissitudes qui, au cours d'une pareille durée, troublent l'histoire d'un peuple, elle eut des luttes intestines, mais son évolution intellectuelle s'accomplissait néanmoins, et elle arriva à son point d'éclosion dans la seconde moitié du xe siècle.

La Chine était alors menacée au dehors par les Tartares ; en 960, un enfant règnait, les principaux officiers, mécontents de voir le pouvoir entre des mains si faibles, incapables de tenir les rênes du gouvernement, firent d'un général un empereur, la dynastie du Song était fondée. Elle devait être une des plus célèbres dans l'histoire, non pas par les armes, mais par l'éclat des lettres qu'elle favorisa.

En effet, les Song durent voir diminuer au nord les frontières de l'Empire ; ils furent obligés, devant la hardiesse et les envahissements des Tartares, de reporter leur capitale au sud, et finalement de disparaître, après une durée de trois siècles, pour laisser la place à une dynastie mongole qui devait être subjuguée par l'ascendant supérieur de la civilisation chinoise.

On a appelé le xiie siècle chinois, l'époque de la renaissance littéraire. Cette expression, suscitée par des comparaisons occidentales, n'est pas très exacte ; ce serait nais-

sance qu'il faudrait dire et non pas renaissance, si l'on n'envisage, bien entendu, que le point de vue philosophique; car la Chine avait eu dans le passé ses moralistes, ses historiens et ses poètes.

C'est seulement alors que parurent véritablement des critiques, des érudits, des philosophes, qui s'appliquèrent à l'étude approfondie des livres anciens, essayèrent de déchiffrer leurs énigmes et firent à leur sujet un travail analogue à celui que les théologiens du moyen âge faisaient en Europe, sur les livres de l'Ancien Testament.

De la pléiade des penseurs renommés qui parurent alors, nous ne retiendons que trois noms. Le premier, c'est Tcheou Toen-I que l'on peut considérer comme le père de la philosophie moderne; le second est celui de deux frères à jamais célèbres, les frères Tcheng et enfin, le troisième, qui surpasse les deux autres en éclat, est celui de Tchou-hi.

Ce sont les idées de ces quatre personnages qui représentent bien la pensée chinoise dans ses plus hautes spéculations ; on les trouve encore aujourd'hui répandues partout ; elles ont la prétention d'expliquer les livres sacrés antiques, elles en inspirent tous les commentaires ; elles représentent l'orthodoxie, et hier encore c'était seulement en s'en inspirant dans les examens, qu'on pouvait espérer réussir à conquérir les grades.

Ces philosophes n'ont pas manqué de contradicteurs, mais ceux-ci n'ont pu faire prévaloir leurs idées.

Tcheou Toen-I, connu aussi sous le nom de Tcheou

Lien-Ki, est considéré, par Tchou-hi lui-même, comme le premier Chinois qui conçut les idées justes sur la nature des choses, ou tout au moins comme celui qui, après avoir retrouvé le vrai sens philosophique des anciens livres, en donna les meilleures explications.

Il brilla moins par lui-même que par ses deux élèves, les frères Tcheng. Ceux-ci étaient fils d'un homme désireux de profiter lui-même des leçons de Tcheou ; le philosophe l'ayant trouvé trop âgé pour en faire son disciple, refusa d'inculquer sa science au père. mais prit les enfants sous sa direction intellectuelle.

Les deux frères avaient alors 13 et 14 ans. Ils profitèrent parfaitement des enseignements de leur maître, devinrent docteurs à leur tour, et répandirent ses idées. De nombreux disciples étaient accourus de toutes les provinces, heureux d'entendre une explication rationelle des anciens livres. La raison s'éveillait partout.

Mais les frères Tcheng, si célèbres qu'il aient été, furent dépassés par Tchou-hi, qui naquit en 1150, en la quatrième année du règne de Kao-Tsong, dans une petite ville du sud de la Chine. Il devait surpasser tous les autres philosophes par la clarté de son enseignement.

On dit qu'il professa le bouddhisme dans sa jeunesse ; dans tous les cas, ce ne fut là qu'un stade passager de sa vie intellectuelle, et les idées de Tchou-hi peuvent être condérées comme celles du meilleur interprète de la philosophie orthodoxe.

Jusqu'à ces dernières années, ses commentaires des classiques faisaient loi ; les lettrés vigilants, qui en Chine jouent le rôle de la Congrégation de l'Index romaine, ne manquaient pas de signaler, pour les faire détruire, les publications qui donnaient des classiques et des canoniques une interprétation différente de la sienne.

On peut donc mettre largement cet auteur à contribution lorsqu'on veut connaître, dans leur ensemble, les idées philosophiques qui, depuis sept siècles, prévalent dans le Royaume du Milieu.

C'est surtout dans sa conception du premier principe des choses que Tchou-hi est bien un personnage représentatif de l'esprit chinois.

L'esprit oriental conçoit en effet toujours les choses d'une façon non pas synthétique, le terme serait inexact, mais globale. Il semble que l'esprit propre aux Orientaux et en particulier aux Chinois ne leur permette pas de faire les abstractions nécessaires à la précision des analyses.

Aussi, on ne doit pas être étonné de constater que, ce à quoi nous donnons le nom de métaphysique chinoise, chez les auteurs dont il s'agit, soit le produit d'une conception panthéiste du monde.

A cet égard, les auteurs modernes marchent sur les traces du vieux philosophe Laotzeu, qui lui-même avait très probablement emprunté ses grandes visions à quelque religion antérieure.

Pour eux, le principe premier des choses est une âme,

une âme infinie qui embrasse tout ; mais aussi qui anime tout. Cette âme est coéternelle à la matière.

« L'intrinsèque des choses, dit Tchoufoutzeu et son école, est constitué par deux principes : le principe formel immatériel et la matière. Le premier est d'essence supérieure au second, il est comme le moule dans lequel la matière est coulée et qui donne sa forme à l'ensemble des êtres et à chaque être en particulier ; c'est ce principe immatériel qui maintient chaque être dans la voie qu'il doit parcourir pour accomplir sa vie (1). »

De même, le monde tout entier est constitué d'abord par une âme immense illimitée dans l'espace, infiuie dans la durée ; cette âme possède en elle-même toutes les perfections ; elle est innomable, la langue ne contenant pas de mot qui puisse l'exprimer d'une façon adéquate.

Tous les caractères de cette âme infinie, tous les attributs que les philosophes de la dynastie de Song lui reconnaissent sont les mêmes que ceux que les philosophes déistes occidentaux reconnaissent à la divinité ; la seule différence entre la conception chinoise de l'Etre absolu, éternel, infini, nécessaire, conscient, bon, charitable, auteur des lois qui gouvernent le monde, et celle de ces derniers, vient de ce que les auteurs chinois ne conçoivent pas cette âme divine

(1) Les idées exposées dans ce chapitre sont répandues *passim* dans les K'iuen 41 à 49 de l'édition complète des œuvres de Tchou-hi. Bibliothèque nationale, nouveau fonds chinois, n° 3545.

comme pouvant être indépendante d'une façon absolue de la matière.

Ils ne conçoivent pas la création *ex nihilo*, ils ne conçoivent pas que l'esprit pur ait pu par un acte de sa pure volonté faire apparaître spontanément la matière mondiale du néant.

N'ayant pas cette conception occidentale de l'esprit pur, ils devaient nécessairement aboutir au panthéisme, et au panthéisme psychologique, c'est-à-dire à ce système de philosophie qui voit dans l'univers tout entier un être vivant immense dont Dieu est l'âme.

Car, ce principe immatériel, cette âme qui anime le monde est bien une âme divine, elle correspond à la conception antique du Chang-Ti ou suprême Seigneur, que nous avons vu envoyant les biens et les maux aux hommes, aux princes.

C'est la même chose, disent nos philosophes ; néanmoins, la conception de la divinité personnelle leur semble bien trop anthropomorphique, ils tendent à penser que vouloir se représenter le dieu universel comme une personne est diminuer la vaste idée qu'on en peut avoir.

Aussi lorsqu'un disciple demande à Tchoufoutzeu : « Maître, peut-on dire qu'il y ait dans le Ciel une personne qui juge et châtie les crimes des hommes » ; notre philosophe de répondre avec prudence : « On ne peut pas dire qu'il y en ait un, on ne peut pas dire qu'il n'y en ait pas. Sur ce point, il faudrait pouvoir voir. »

Donc, le principe premier du monde apparaît à Tchou-h

et son école comme une âme divine infinie, éternelle, d'une dignité supérieure à celle de la matière qui est contenue en elle ; car ce n'est pas la matière qui contient l'âme divine, c'est l'âme divine qui contient la matière ; en effet, dit l'auteur, la matière est limitée, tandis que l'immatériel est illimité ; cela ne veut point dire, d'ailleurs, que la matière puisse exister sans l'immatériel, qui est son principe formel ; à cet égard on doit dire que l'âme finie est dans la matière ; mais il est en elle comme le principe vivifiant, comme l'armature qui la soutient ; d'ailleurs, cette âme infinie ne se subdivise pas, car sa nature absolue fait qu'embrassant tous les êtres, elle est en tous les êtres et cependant elle est toute entière en chaque être.

On voit que les philosophes chinois ont de l'absolu la même conception abstraite que les métaphysiciens occidentaux; à cet égard, il faut donc apporter une restriction à ce qui est dit plus haut de l'imagination orientale.

L'exposé sommaire de ces grandes conceptions ontologiques et métaphysiques offre un intèrêt particulier au regard de l'étude de la pensée chinoise ; ils ne sont pas d'aillenrs étrangers au sujet de la morale, puisque la morale théorique s'appuie toujours sur une conception ontologique.

L'homme, sujet de la morale, n'est pas, en effet, un être isolé au sein de l'univers, il en est, au contraire, partie intégrante ; comme tous les êtres animés, il est formé d'une pensée céleste, d'une pensée de ce *Tao* qui embrasse le monde, son corps matériel est fait de la même matière qui

constitue le monde tout entier, et donc le corps du *Tao* éternel.

Partant de cette idée, on est logiquement entraîné à se demander, avec nos philosophes, si l'homme est un dieu, et quelle est, en réalité, sa nature.

Sur ce point les glossateurs chinois dissertent avec abondance.

Ce qu'ils appellent nature, c'est l'âme vivante du Tao en l'homme.

Le premier principe des choses : le Ciel, se communique à tous les êtres et à chaque être en particulier pour l'animer; il confère aux êtres qu'il crée un mandat qui est une communication de sa puissance, et ainsi il constitue le fonds du moi humain, l'âme humaine proprement dite (1).

Cette âme serait parfaite, puisqu'elle est bonne dans son essence, si la matière ne l'alourdissait pas ; c'est la matière, imparfaite et grossière, qui fait l'homme imparfait et grossier.

Mais le *Sing*, ou nature, est parfait dans son principe. Sur ce point, les philosophes de la dynastie des Song et leurs successeurs dissertent à perte de vue ; car ils sont très embarrassés. Ils ont un sentiment très net de la nécessité de la morale ; et d'autre part, leur panthéisme qui fait de l'homme une participation directe de la personnalité divine, les embarrasse car il n'est pas facile de concevoir à la fois,

(1) On reconnaît ici le lien étroit qui relie la philosophie moderne aux doctrines de Confucius.

l'âme divine incluse dans les êtres, comme la personne qui est le principe de la loi et comme l'homme qui doit obéir à cette loi.

Telle qu'elle se présentait à l'esprit des philosophes, la question était insoluble.

Il est dans l'habitude des philosophes chinois, comme d'ailleurs de ceux de beaucoup d'autres pays, de ne pas s'embarrasser de telles difficultés et de trouver toujours quelqu'issue, quelque subtilité pour en sortir.

C'est ce qui arriva, et l'homme fut, finalement, et conformément aux vieilles doctrines des livres sacrés, considéré comme une personne distincte du Tao, comme un être qui doit se conformer à la loi morale posée par une puissance supérieure, le Ciel, premier principe de toutes choses, grand formateur, grand régulateur de tout dans l'ordre moral aussi bien que dans l'ordre physique.

Le système panthéiste aboutissait ainsi à une contradiction formelle ; mais la pensée chinoise aime l'imprécision, une contradiction n'est nullement faite pour l'embarrasser.

Ainsi donc, toute l'ontologie et toute la métaphysique chinoise, si subtile qu'elle pût être, en venait, en fait, par une entorse à la logique, à poser comme principe, d'une part, l'absolu, la puissance suprême : le Ciel, en qui se trouve le principe de l'ordre universel, essence de la loi morale, et, d'autre part, l'homme distinct du Ciel et qui doit se soumettre à sa loi.

Dans l'ordre pratique la base du système sur lequel toute

la morale allait être établie ne différait plus de celle qui, dans les philosophies déistes, fait du dieu personnel l'auteur de la loi morale, le souverain qui commande en vertu de sa supériorité même et qui tire de sa supériorité d'être le droit de commandement sur sa créature.

Ceci posé, une grave question fut livrée, longtemps, aux disputes des écoles, celle de la nature de l'homme. L'homme était-il bon par nature, mauvais ou neutre?

Ainsi qu'on l'a déjà vu, le philosophe célèbre du IVe siècle avant notre ère, Mengtzeu, avait déjà soutenu que l'homme est bon par nature, mais déjà il était combattu.

La vieille opinion, c'est-à-dire celle de Mengtzeu fut défendue par les frères Tcheng et Tchou-hi et elle finit par prévaloir.

Cette opinion est d'ailleurs en harmonie avec la doctrine de nos auteurs, car si la nature de l'âme humaine est, comme ils le prétendent, une infusion en nous de l'esprit céleste, celui-ci étant le bien dans son essence, la nature ne peut être que bonne. C'est ce que prétendait Mengtzeu, et c'est ce qu'après lui prétend Tchou-hi, qui s'attache à le prouver à grands renforts de raisonnements, contre plusieurs philosophes qui soutenaient le contraire.

Mais, si la nature de l'homme est bonne en soi, d'où donc proviennent les actions mauvaises, la révolte contre la loi d'harmonie qui gouverne le monde ?

Le mal moral, dans les actions humaines, provient, nous dira Tchoufoutzeu, de la matière, laquelle est imparfaite,

grossière. L'homme étant un composé d'immatériel et de matériel ; l'immatériel, qui est en lui, ne peut être mauvais, puisque c'est le principe céleste, c'est la matière qui, d'ordre inférieur et impur, lui cache la vue du bien et le détourne de pratiquer ce bien idéal et de nature spirituelle.

Aussi, l'école moderne, quand elle veut définir la nature de l'homme, précise la doctrine ancienne, en distinguant avec soin la nature en soi, laquelle est parfaitement bonne, et la nature lorsqu'elle fait partie du composé, lorsqu'elle est comme emprisonnée dans le corps humain ; la seconde est nécessairement imparfaite, ou plutôt c'est le composé qui est imparfait et sujet au mal.

La matière étant la cause du mal que l'homme peut commettre, l'imperfection qui provient de cette matière est-elle fatale ? Les philosophes chinois vont-ils sombrer dans un déterminisme absolu, et voir ainsi disparaître la morale elle-même ?

Il n'en est rien. Tout le passé, toute la formation mentale, œuvre des siècles, empêchaient qu'il en fût ainsi. Cela, d'ailleurs, eut été contraire aux livres sacrés eux-mêmes, car le petit-fils de Confucius, on s'en souvient (1), en rapportant les enseignements de son grand-père, avait dit que le plus stupide des hommes peut parvenir à une connaissance suffisante du bien.

Les philosophes modernes admettent la même doctrine ;

(1) Conf., chap. IV.

ils sont convaincus que tous les hommes peuvent connaître le bien et le mal, peuvent connaître la loi morale qui régit les actes humains.

Tchoufoutzeu, parlant sur cette question, d'un mauvais prince Kietcheou, nous dit : « La nature humaine est bonne en soi ; quoique Kietcheou fût misérable, cruel, extrêmement mauvais, il savait que ce qu'il faisait était mal ; si l'homme veut agir avec des vues terrestres, sans tenir compte des lois supérieures ; où est donc le moyen de l'en empêcher ? En ce cas, c'est la volonté humaine qui est pervertie. »

Aussi, la philosophie chinoise pose en principe la liberté de la volonté. Pour elle, le mal, pas plus que le bien, n'est fatal dans les actes humains.

Sans doute, cette liberté n'est pas absolue, les uns sont moins bien doués que les autres, la matière opprime chez ceux-là plus que chez ceux-ci, l'immatériel principe qui vit en eux ; mais ceux-là mêmes peuvent connaître et pratiquer la vertu. Il leur suffit pour cela de ne pas contrarier les instincts profonds de la matière, qui n'est en somme autre chose que la voix céleste leur indiquant le bon chemin.

Les hommes, connaissant la voie droite à suivre, devront la parcourir, et pour cela, déployer de grands efforts, combattre les tendances impures qui leur viennent de la matière, afin de faire briller de plus en plus les vertus morales.

Avant tout acte, l'homme possède en puissance les cinq

vertus morales. Ces vertus sont : la bonté, l'équité, le sentiment des rites, la retenue ou prudence, la loyauté ; si l'homme n'avait pas de passions, ces vertus se déploieraient d'elles-mêmes ; mais la joie, la colère, la tristesse, la crainte, l'amour, la concupiscence, sont là, dont les émotions tendent sans cesse à contrarier la nature essentiellement bonne.

Aussi, le moyen pratique de mener une vie vertueuse, est-il de se tenir le plus qu'on peut éloigné de toute passion, et de maîtriser constamment ses propres sentiments.

On doit viser intérieurement et extérieurement à l'impassibilité, afin de ne pas contrarier la nature ; ainsi on atteindra à la sagesse.

La sagesse est le plus haut point où l'homme puisse parvenir par ses seules forces. Ce stage est imparfait ; mais il est déjà très noble.

Tchouhi le résume ainsi : « Tendre par ses actes à la perfection, c'est agir de façon à reconstituer la bonté native de notre cœur ; la vertu parfaite du cœur n'est autre que le principe immatériel céleste qui, d'ailleurs, ne peut pas ne pas être corrompu par la concupiscence ; c'est pourquoi celui qui pratique la bonté originelle a le moyen de vaincre la concupiscence et de retourner au principe céleste, qui est la raison vivante en nous. C'est ce retour au principe céleste qui rétablira la perfection en l'individu. »

Mais quelque sage que l'on soit, cette perfection est toujours bornée ; car la sagesse n'est pas la sainteté.

La sainteté est la vertu pleine et entière ; nos philosophes estiment que l'homme ne peut la posséder de lui-même ; les plus sages n'y ont jamais atteint.

« En déployant de grands efforts, on peut arriver, disent-ils, à une grande vertu ; mais quant à rendre la vertu tellement naturelle qu'on la pratique sans effort, c'est impossible » ; on peut bien, dit Tchengtzeu, donner à son corps même, l'habitude du bien en pratiquant étroitement les rites, mais on n'arrive pas pour cela à la sainteté.

Que faut-il donc pour arriver à la sainteté? Il faut la grâce céleste. Il faut que le Ciel donne à l'homme favorisé une telle pureté dans ses éléments constitutifs, que celui-ci puisse pratiquer le bien naturellement, sans avoir à lutter contre les effets des impuretés de la matière vitale.

Cette infusion d'une grâce céleste est extrêmement rare, puisque, dans l'histoire chinoise, on ne compte que quatorze saints, dont le dernier en date est Confucius.

Mais, le pouvoir du saint est immense ; il possède la science infuse, en ce qui concerne les principes généraux ; il peut prévoir et prédire l'avenir en employant les divers moyens divinatoires indiqués dans les livres sacrés ; il n'a aucune trace d'égoïsme ou de fausseté ; il est parfaitement conforme au Ciel, parce qu'il se conforme parfaitement au principe de direction intérieure que le Ciel a mis en lui.

Cependant, sa science infuse ne portant que sur les principes, il n'est pas dispensé de l'étude, c'est pourquoi le saint

par excellence, Confucius, a beaucoup étudié.

En résumé, tous les hommes conscients ont une loi morale obligatoire, laquelle loi est la raison même du premier principe des choses, le Ciel.

Tous peuvent, s'ils le veulent, marcher dans la voie droite, pratiquer la vertu.

Et alors, ceux dont les efforts pour comprimer leurs passions dues à la faiblesse et à l'impureté de la matière, seront couronnés de succés, deviendront des sages.

Voilà ce à quoi l'homme peut prétendre.

Au-dessus d'eux est le saint, homme prédestiné à recevoir la grâce céleste. Celui-ci n'est pour les autres qu'un modèle idéal inaccessible.

On trouve donc dans cette philosophie la notion de la morale obligatoire et la notion du libre arbitre.

Y trouve-t-on aussi une sanction de la morale ?

Les philosophes admettent d'abord que la régularité, la vie en conformité de la droite raison est récompensée dès ce monde par une grande harmonie et une paix dans la vie même ; le sage véritable ne connaît point le trouble des passions, c'est là sa principale récompense.

Tous les Chinois ont toujours admis que la vie vertueuse était récompensée ici-bas par les félicités terrestres ; les honneurs, les richesses. Ceux qui honorent et servent vraiment leurs parents, ceux qui accomplissent les devoirs de la Piété filiale étendue à tous les rapports humains, sont récompensés par une vie longue.

C'est là la croyance. Comment nos philosophes pourraient-ils ne pas l'adopter sans aller à l'encontre des idées de tous ; mais comme ils se sont bien aperçus que cette loi comporte de nombreuses exceptions, que bien des fils pieux, des gens vertueux sont morts de bonne heure, ils n'insistent pas et ils préfèrent développer des considérations sur la satisfaction qu'éprouve le sage à savoir qu'il est par sa conduite en harmonie avec le principe d'ordre universel. C'est une satisfaction purement intellectuelle et il faut être philosophe pour la goûter pleinement.

D'autre part, les philosophes chinois modernes ont été obligés de se prononcer sur la sanction de la morale après la mort. Dans un pays où règne le culte des ancêtres, il ne leur était guère possible de faire autrement et de ne pas chercher quelque moyen de concilier leurs théories ontologiques avec les idées et les dogmes de la religion nationale.

La chose n'était pas facile, car le système ontologique qu'ils ont adopté, la croyance métaphysique au Tao, à l'âme universelle qui englobe tout, qui informe tout et vit en chaque être, semblait ne pas devoir permettre un concept d'une âme humaine distincte de cette âme universelle et susceptible de lui survivre pour recevoir dans l'autre vie récompense ou punition ; cette récompense et cette punition ne fussent-elles que des soins donnés aux mânes par les descendants, qu'un abandon des mânes par les fils ingrats, ou que la conséquence d'un destin adverse.

Ils formulèrent cependant tout un système d'explications en s'appuyant sur les vieux livres.

Ils conçurent l'âme humaine comme multiple. L'homme, disent-ils, possède plusieurs âmes : l'âme intelligente et l'âme sensitive ; la première est celle qui, en nous, connaît, peut posséder la vérité, et la seconde est l'armature qui soutient la vie dans les manifestations inférieures.

L'âme intelligente est un produit du principe vital matériel, elle en est la partie la plus subtile, tandis que l'âme sensitive en est la partie la moins subtile. L'une et l'autre sont intimement unies aux êtres, elles en constituent la substance ; aussi lorsqu'elles viennent à se séparer de la matière qu'elles animent, la mort de l'être survient.

Nous touchons ici du doigt le caractère panthéistico-matérialiste de cette doctrine subtile.

A la mort d'un homme, l'âme intelligente remonte dans l'espace, elle va s'absorber dans son principe, l'âme du Tao infini et d'autre part, l'âme sensitive retourne à la terre avec les éléments purement matériels.

De sorte que les mânes, d'après la doctrine des philosophes chinois modernes, n'ont nullement le caractère anthropomorphique qu'ils avaient très certainement pour les anciens et qu'ils ont même toujours pour le peuple.

Pour avoir développé ces idées, Tchoufoutzeu fut accusé d'hétérodoxie et il dut enseigner, pour échapper à ce reproche, que l'absorption finale de l'âme humaine dans son principe ne se faisait qu'après un temps assez éloigné de la mort et qu'ainsi on pouvait, toujours, lui offrir les sacrifices.

D'autre part, ces *Koei-Chen*, ou mânes, considérés comme

des âmes intelligentes animant non seulement les hommes, mais aussi les choses dont, en vertu du système panthéiste radical, elles étaient la substance, continuèrent à peupler les ruisseaux, les montagnes, les bois, les pierres, d'une foule de génies, devant lesquels, aujourd'hui encore, les lettrés eux-mêmes vont se prosterner.

Mais dans tous les cas, l'âme humaine divisée en ses deux éléments à la mort ne pouvait constituer, après de trépas, un être spirituel, une continuation de la personnalité, du moi, comme celle que les Occidentaux, qui croient à l'immortalité de l'âme, attribuent à l'âme humaine.

Pour le Chinois lettré de l'école philosophique moderne, après la mort, l'âme ne comparaît pas devant un dieu suprême, juge de ses actes, elle ne connaît, comme dans le bouddhisme, ni la paix éternelle du *Nirvâna*, ni l'enfer avec ses supplices.

De sorte que,dans la système des lettrés, ajouté en explication des vieux livres sacrés, la sanction de la morale après la mort s'évanouit.

Tel est le système, telle est la théorie des penseurs ; mais les foules qui ne philosophent pas, et tout homme à quelque heure de sa vie, en Chine comme partout, fait partie de la foule ; les gens du peuple, en un mot, croient toujours à une sorte de survivance du moi humain qui souffre ou se réjouit au-delà de la tombe, et c'est pourquoi tout le monde offre encore des sacrifices aux esprits ; c'est pourquoi nous trouvons encore, dans la Gazette impériale de ces derniers mois,

non seulement des édits qui annoncent les sacrifices aux esprits des ancêtres du prince, mais d'autres décrets qui prescrivent d'en offrir à certains esprits des fleuves pour les remercier d'être entrés dans leur lit après une inondation.

Tels sont les principes de la philosophie chinoise depuis le XII[e] siècle de notre ère, époque à laquelle la pensée s'est suffisamment éveillée pour combiner de vastes systèmes, pour chercher dans l'intuition intellectuelle le secret des lois de la vie.

En les étudiant de près, on constate qu'ils ne sont pas inférieurs à bien d'autres qui ont vu le jour en Occident.

Si nous avons tendance à reprocher aux penseurs chinois de partir des purs concepts pour chercher, dans une vue intuitive, les lois absolues qui gouvernent les réalités, au lieu de partir de ce que notre raison vacillante sait des réalités pour s'élever aux concepts transcendants de la plus haute métaphysique, n'oublions pas qu'hier encore nous faisions de même ; et que jusqu'à présent nul n'a trouvé le moyen d'édifier une morale solide, en se passant des purs concepts métaphysiques et des intuitions sentimentales.

Il ne faut donc point dédaigner les systèmes chinois qui aboutissent en somme, dans la pratique courante et au prix de quelques contradictions à une morale, laquelle possède un principe d'obligation extra-humain et supérieur ; qui admet, avec le sens commun, le libre arbitre, avec le sentiment des générations, quoi qu'affaiblie dans la théorie, une sanction extra-terrestre.

# CHAPITRE IX

## L'entrée en Chine du christianisme.

Depuis l'époque de la renaissance littéraire, sous la dynastie des Song, la région des hautes spéculations de l'esprit n'a pas eu d'explorateurs plus éclairés et plus puissants que Tchou-hi, les frères Tcheng et les lettrés de leur temps.

Le monde intellectuel chinois vit depuis lors sur les travaux de ces maîtres. Ce sont leurs commentaires des livres classiques et sacrés qui forment l'esprit chinois, celui-ci ne progressant plus s'est engourdi, s'est figé, et l'on ne signale pas, depuis cette époque fameuse, de ces grands penseurs qui apportent à leur pays, à l'humanité, une idée nouvelle augmentant le trésor de ses connaissances.

Pourtant, une doctrine, bien différente de celle qui soutient la vieille religion nationale, bien différente du bouddhisme et du Taoisme, avait pénétré en Chine ; le christianisme y avait fait son apparition, apportant en Extrême Orient les dogmes qui exercaient sur l'âme des Occidentaux une action assez puissante pour précipiter l'écroulement d'un grand

Empire et fonder, sur ses ruines, une société qui devait durer jusqu'à nos jours.

Bien avant les premières tentatives de pénétration du christianisme, la Chine avait connu toutes les luttes religieuses et toutes leurs conséquences. Les doctrines adverses s'étaient heurtées, soulevant, comme il arrive toujours en pareil cas, des passions impitoyables.

Quoiqu'il fût, comme tout auteur oriental, un peu porté à l'exagération, nous pouvons admettre ce que dit à cet égard le philosophe Maître Tchou-hi. Dans la préface du *Tchong-Yong*, il raconte que, au fur et à mesure que les années s'écoulaient après la mort des anciens sages, les doctrines s'obscurcissaient, que des sectes dissidentes s'élevaient et il montre une lutte véritable entre les trois écoles, durant près de mille ans.

Ces luttes prenaient la forme de compétitions politiques; les adhérents de chaque doctrine essayaient de conquérir tour à tour la faveur du prince.

C'est sous l'empereur Tsin-Cheu Hoang-ti, le créateur de l'unité de l'empire, que la doctrine du Tao triompha, c'est à l'inspiration de ses sectateurs qu'on dut en partie la destruction générale des livres (212 av. J.-C.). Plus tard, le confucianisme reconquit l'ascendant, on reconstitua les livres disparus ; Confucius fut honoré d'un culte dans des temples. En 375 après Jésus-Christ, le Taoisme fut même proscrit sous peine de mort ; le bouddhisme, au v^e^ siècle, eut le même

sort ; il devint pourtant religion d'Etat, en l'an 518, et un Empereur se fit bonze.

Il fut de nouveau proscrit en 574 ; cela ne l'empêcha pas de renaître. puisqu'en 819 et 845, T'ang Ou-Tsong publia un édit célèbre sur la sécularisation des religieux.

Cet édit, fort curieux, englobait, dans une proscription commune, et, le bouddhisme dont le développement inquiétait les lettrés et le souverain, et, une secte chrétienne qui s'était introduite dans l'Empire.

Cette secte était celle des Nestoriens, dont les premiers adhérents avaient été rejetés du sein de la grande Eglise, parce qu'ils prétendaient voir en Jésus-Christ deux natures distinctes, sans cependant nier sa divinité.

La doctrine nestorienne conservait néanmoins tout l'essentiel du christianisme, lorsque, vers l'an 645, un certain nombre de ses adeptes vinrent se fixer dans la région de Si-Ngan-fou, sous la conduite d'un certain moine du nom chinois d'Olopenn, qui aurait été dépendant du patriarche nestorien de Séleucie (1).

Le christianisme pénétra donc une première fois en Chine dans le premier millénaire après sa naissance ; mais il devait disparaître dans la grande tourmente que l'école des lettrés fit souffler sur le bouddhisme.

Celui-ci, avec sa doctrine de renoncement, ne pouvait con-

(1) Ces renseignements sont fournis par une stèle trouvée près de Si-Ngan-fou, qui a fait l'objet de longues discussions et d'études approfondies par les sinologues.

venir aux lettrés ; ils y voyaient une atteinte réelle portée à la religion et aux mœurs nationales. Le célibat et le monachisme étaient, en effet, en opposition formelle avec les doctrines que Confucius avait enseignées, en opposition avec l'esprit de toute la société chinoise.

Les lettrés, chez qui le vieil esprit religieux national se transformait lentement en pur philosophisme, et qui ne conservaient plus que les formes extérieures des rites, devenues des gestes cérémonieux, ne pouvaient comprendre les aspirations mystiques qui poussaient tant de Chinois à embrasser le célibat monastique.

De tous les côtés, ils élevèrent donc de nombreuses plaintes. D'autre part, la richesse des couvents bouddhiques devait tenter la cupidité de ce personnel de fonctionnaires, dont la corruption se développait déjà, au fur et à mesure que les vertus guerrières et féodales achevaient de mourir dans l'Empire, désormais gouverné par un seul prince.

Ils pressèrent l'Empereur de prendre des mesures radicales.

Il en résulta l'édit célèbre où l'on retrouve tous les considérants que firent valoir, en France, les promoteurs de la récente suppression des congrégations religieuses, tant il est vrai qu'il n'est rien de nouveau sous le soleil.

Cet édit débute par une plainte du souverain sur le nombre croissant des couvents et sur leurs richesses. Il reproche aussi l'exercice du droit d'asile que les théories bouddhi-

ques sur la miséricorde avaient fait mettre en pratique, comme le christianisme l'avait fait en Occident.

« Beaucoup de personnes, dit-il, oublient leur prince et leurs parents, et vont se mettre sous l'autorité d'un moine ; il y en a qui abandonnent leurs femmes et leurs enfants, des brigands eux-mêmes vont chercher dans les couvents un refuge contre le châtiment des lois. »

« Les anciens estimaient que s'il y avait un homme qui ne labourât pas, une femme qui ne travaillât pas la soie, quelqu'un s'en ressentait dans l'Empire et souffrait de la faim et du froid.

« Que sera-ce donc aujourd'hui qu'un nombre immense de religieux des deux sexes vivent et s'habillent des sueurs d'autrui, et occupent de nombreux ouvriers à bâtir de magnifiques édifices ? »

L'Empereur continue sur ce ton et il conclut en ordonnant la destruction de quatre mille six cents grands couvents disséminés sur tout le territoire de l'Empire, et la sécularisation immédiate de deux cent soixante mille religieux et religieuses. Il exige, de plus, que ceux-ci soient astreints au paiement de tous les impôts, dont ils étaient précédemment exonérés.

Dans les campagnes, il y avait aussi, un peu partout, de petites bonzeries contenant seulement quelques religieux ; ces couvents, au nombre de quarante mille environ, furent également supprimés ; les terres dont le revenu assurait la subsistance des moines, et qui, dit l'édit, « se montent à

plusieurs milliards d'arpents », furent confisquées, ainsi que cent cinquante mille esclaves, qui durent être inscrits sur les rôles du cens, comme gens du peuple (1).

L'édit se termine par la proscription des moines étrangers, évalués à trois mille. qui comprenaient, les nestoriens et ceux de la secte des Mou-hou-pa, qu'on croit être une secte manichéenne ou indoue (2).

Si le bouddhisme, qui avait plongé dans le sol de la Chine de si puissantes racines, put vite renaître lorsque la persécution fut passée ; il n'en fut pas de même de l'Eglise nestorienne. Avec elle le christianisme disparaissait.

Plus tard, à la suite des grandes invasions des Mongols en Europe, des relations entre l'Extrême-Orient et l'Occident s'établirent ; la cour de Rome envoya divers personnages auprès des chefs souverains de la Tartarie ; Marco Polo, le Vénitien, pénétra en Chine, résida à la Cour ; et lorsque les Mongols eurent conquis la Chine elle-même et fondé la dynastie des Yuen, les moines qui leur étaient envoyés en ambassadeurs jettèrent quelques semences des doctrines chrétiennes; on bâtit quelques églises. Il y avait donc des chrétiens en Chine ; le pouvoir ne leur était pas défavorable.

(1) *Rudiments de parler Chinois*, par le P. Wieger, vol. IV.

(2) Il importe de remarquer que c'est l'édit qui qualifie les serviteurs des couvents, d'esclaves. Or, la doctrine bouddhique n'admet pas l'esclavage ; d'autre part, la condition des personnes qui sont sous la puissance du chef de famille, des fils et des filles notamment, ne diffère que très peu, en droit chinois, de l'esclavage proprement dit.

Mais la dynastie mongole des Yuen, devait être chassée à son tour à la suite d'un réveil de l'esprit national ; les Chinois de pure race rétablirent une dynastie chinoise, celle des Ming.

Il est à supposer que les faveurs mêmes que les souverains et les princes mongols avaient accordées au christianisme devaient être pour celui-ci une cause de défaveur.

Toujours est-il que les empereurs de la famille des Ming voulurent détruire jusqu'au souvenir des envahisseurs et de leur domination ; les églises construites furent rasées et bientôt des quelques fondations chrétiennes, il ne resta qu'un souvenir.

Dans la première moitié du xvie siècle, six hommes, dont Ignace de Loyola constituaient sur la colline de Montmartre le premier groupe qui, en grandissant devint la Compagnie de Jésus, et ce fait historique devait avoir son retentissement jusqu'au cœur de la Chine elle-même.

Les Jésuites envoyèrent bientôt des missionnaires aux Indes, qui de là pénétrèrent en Chine. Ils se fixèrent d'abord à Macao, sur la côte où les Portugais avaient eu l'autorisation de s'installer.

L'Ordre envoya en Chine le P. Mathieu Ricci, Italien très intelligent. Celui-ci, après s'être instruit des mœurs et de la langue dans le sud, se rendit à Péking ; son but était de pénétrer à la Cour.

La Compagnie de Jésus s'était adonnée, en Chine comme ailleurs, à la prédication des classes les plus élevées de la

société, pensant avec quelque raison que la conversion des princes était susceptible d'entraîner celle des peuples.

Toute la politique religieuse des Jésuites fut guidée par cette considération.

Celle-ci était d'autant plus juste que les Chinois n'avaient rien de commun avec les peuplades sauvages et grossières que les missionnaires vont, d'habitude, évangéliser. On ne peut acquérir quelque influence dans une société cultivée et raffinée, qu'en amenant à soi les plus intelligents de ses membres,

Les Jésuites surent si bien s'y prendre qu'ils réussirent à conquérir une véritable influence à la cour.

Ceux qui avaient été envoyés en Chine étaient des hommes instruits, d'une intelligence remarquable ; ils s'efforcèrent de rendre des services aux princes, d'enseigner les sciences de l'Europe ; la supériorité de leurs connaissances dans le domaine des mathématiques était tellement évidente, que certains d'entre eux furent chargés par l'empereur de réformer les calculs du calendrier mal faits par des mahométans et l'un d'eux devint même président de la cour des mathématiques. C'était le Père Adam Schall qui nommait à son gré les 70 membres qui composaient cette cour.

On pense bien que les Jésuites ne négligeaient pas leur apostolat chrétien ; ils réussirent à faire des conversions dans la haute société chinoise ; ils firent embrasser le christianisme à un certain nombre de familles en usant des plus grandes précautions pour faire accepter la religion

catholique sans trop choquer les habitudes chinoises.

La dynastie des Ming était alors sur le penchant de sa ruine et l'empire miné par les divisions intestines, la dynastie fut remplacée, en 1644, par une famille de Tartares-Mandchoux dont les troupes avaient été appelées par un général chinois et qui finirent par obtenir le gouvernement de la Chine elle-même comme prix de leur concours. Cette dynastie règne encore.

Les missionnaires jésuites poursuivaient leur œuvre avec un certain succès, mais ils se trouvèrent en face d'adversaires qui n'étaient point chinois. C'étaient des missionnaires dominicains dont l'ordre se trouvait en rivalité d'influence avec la Compagnie de Jésus.

Les Dominicains accusaient les Jésuites de faire aux coutumes et aux préjugés chinois trop de concessions et par là, de compromettre l'intégrité de la doctrine chrétienne.

Un grand débat commença, dans le pays même de leur apostolat, entre les missionnaires, c'est ce qu'on a appelé la question des Rites ; celle-ci devait être portée jusqu'à Rome et sa solution allait avoir les plus importantes conséquences.

Les missionnaires dominicains et, avec eux, quelques membres de la célèbre Compagnie, prétendaient que des prêtres chrétiens et catholiques ne pouvaient, comme le faisaient les Jésuites jusque-là, autoriser les Chinois à pratiquer les rites de la religion des ancêtres, que ces pratiques étaient formellement idolâtriques, qu'elles constituaient un culte véri-

table à des créatures, alors que Dieu seul a droit aux adorations de l'homme.

Les Jésuites répondaient que ces cérémonies n'avaient point ce caractère, qu'elles se composaient sans doute de vieux restes d'une liturgie ancienne, mais que, pour le présent, elles n'étaient plus que des actes du respect que les descendants témoignaient à leurs auteurs, ainsi que les Européens ont coutume de le faire lorsqu'ils vont déposer des fleurs et orner la tombe de leurs parents défunts.

Le point sur lequel portait le débat était des plus importants ; dans le cas où la doctrine des Dominicains devait triompher, c'était la guerre déclarée aux coutumes les plus chères aux Chinois et l'œuvre de christianisation de la Chine complètement arrêtée. Aussi les Jésuites déployèrent-ils toute la subtilité de leur esprit pour tenir tête à leurs adversaires et éviter de voir condamner leurs pratiques par le pape auquel la cause allait être déférée.

Lorsque la question des Rites eut mis en émoi les théologiens catholiques et lorsque Rome en fut enfin saisie, les Jésuites, convaincus sans doute de l'excellence de leur cause, voulurent avoir l'avis des personnages les plus qualifiés parmi les Chinois.

A cette époque, le souverain qui régnait sur la Chine était le célèbre K'ang hi, le plus illustre prince de la dynastie actuelle.

Ses qualités militaires et politiques étaient grandes, grande aussi était son instruction littéraire.

Quel personnage plus qualifié que lui, le chef, le pontife de la nation, pouvait apporter le poids de son autorité dans un tel débat ?

Les Jésuites songèrent donc à recourir à ses lumières ; les PP. Grimaldi, Peyrera, Thomas et Gerbillon firent remettre à l'empereur la supplique suivante :

« Les grands officiers étrangers du bureau astronomique Wen Ming-Ngo, Siu Jeu-Cheng, Antouo, Tchang-Cheng, par le présent, sollicitent respectueusement les instructions de Sa Majesté.

» Nous avons appris que les savants d'Occident ont entendu dire qu'en Chine, il y a des rites (qui ont pour but) de vénérer Confucius, et de sacrifier au Ciel et aux ancêtres, que ceci a certainement une cause que nous voudrions connaître.

» Selon notre opinion bornée, nous estimons qu'on vénère Confucius, qu'on le respecte comme le modèle des hommes ; mais qu'on ne lui demande pas, par des prières, les félicités, la perspicacité ni les dignités ; les sacrifices aux ancêtres ont pour cause le devoir que l'on a d'aimer ses parents.

» Selon les rites des lettrés, il n'est pas parlé d'implorer une protection ; on ne fait qu'accomplir des récitations de pensées pieuses et rien de plus.

» Bien qu'on érige les tablettes des ancêtres, cela ne signifie pas que l'âme de ces ancêtres vienne sur le bois de la tablette.

» Ce n'est que l'acte des descendants qui se montrent re-

connaissants et rappellent le souvenir des morts comme s'ils étaient dans la tablette.

» Quant aux rites du sacrifice au Ciel, on ne sacrifie pas à la forme bleue du Ciel ; mais on sacrifie au maître originel de l'Univers et de tout ce qu'il renferme.

» C'est dire que la parole de Confucius, lorsqu'il dit : « les rites du sacrifice que l'on accomplit au temple du Ciel et de la terre, c'est le moyen de servir le suprême Seigneur », a le même sens.

» Quelquefois, on ne désigne pas le Suprême Seigneur (de ce nom), on l'appelle Ciel ; c'est comme le souverain, lorsqu'on ne l'appelle pas souverain, mais lorsqu'on l'appelle Majesté, ou Cour matinale ; quoique ces noms différent, la réalité de leur objet est unique.

» D'autre part, Votre Majesté nous a précédemment donné une tablette frontale sur laquelle Elle a écrit de sa propre main les caractères : Respect (adoration) au Ciel.

» Ceci a justement le sens ci-dessus. Vos ministres étrangers (nous), dans leur humble manière de voir, répondraient ainsi ; mais comme ces choses sont des coutumes chinoises, ils n'osent avoir confiance en leur sentiment personnel ; aussi, avec un profond respect, ils sollicitent les enseignements de la haute clairvoyance de Votre Majesté.

» Les ministres étrangers, ne surmontant pas leur crainte respectueuse, attendent vos ordres.

» De Kang-hi, la 39e année, 10e mois, 20e jour. »

L'empereur répondit de son propre pinceau au bas de la supplique.

« Ce qui est dit ci-dessus est parfaitement bien et s'accorde avec la grande doctrine. Respecter (adorer) le Ciel, servir son prince et ses parents ; respecter ses maîtres et ses supérieurs, c'est le devoir de tous dans le monde. Ceci n'a pas dès lors un point qui doive être modifié. »

Ainsi donc, d'après les termes mêmes de l'approbation impériale, malgré l'ambiguité de sa deuxième partie, on pourrait être tenté de donner raison aux Jésuites contre leurs adversaires.

Ce serait là une erreur.

Si, en effet, des lettrés philosophes, comme pouvait l'être l'Empereur Kang-hi, peuvent croire que les cérémonies du culte des ancêtres ne sont plus que des actes purement cérémonieux, il n'en est pas de même des foules, qui y voient un culte véritable à des puissances surnaturelles.

Et encore, si l'on admet une telle idée chez ces lettrés philosophes ne trouve-t-on pas trace de cette opinion dans leurs écrits, même dans les écrits de ceux dont la raison a été vraiment remarquable par sa portée.

Tous affirment une croyance aux esprits, plus ou moins raffinée, plus ou moins en harmonie avec le panthéisme qui constitue leur doctrine métaphysico-ontologique.

C'est le grand philosophe Tchou-hi lui-même, le premier des philosophes modernes qui, dans son rituel domestique, nous cite les formules de prières qui prouvent à l'évidence que, pour lui, les esprits des aïeux eux-mêmes, descendent substantiellement dans les tablettes posées sur l'autel.

Il indique même les formules qui ont le pouvoir de faire descendre les esprits et qui sollicitant ces esprits, s'adressent à ceux-ci comme à des êtres doués de la faculté de mettre en mouvement les forces de la nature, ce qui est au premier chef un attribut des dieux.

En voici une très explicite.

« Ancêtres, dit le prieur cérémoniaire, ordonnez que (moi) le prieur, je reçoive et communique de nombreuses félicités à vos pieux descendants ; vos pieux descendants, pour que vous receviez des félicités dans le Ciel, doivent cultiver les champs. Que leur vieillesse atteigne de longues années. Ne manquez pas de les guider. »

On voit d'après ce texte : 1° que les descendants pouvaient procurer le bien de leurs ancêtres au Ciel en cultivant la terre qui produit les aliments du sacrifice ; 2° que ces ancêtres ont le pouvoir de donner ou non de longues années à leurs descendants et de les conduire dans la vie.

Il y a bien là, manifestement, un culte à des puissances supérieures.

Tous les livres chinois, d'ailleurs, sont plein de ce culte des ancêtres. Mais on pourrait croire que le Rituel domestique, dont cette citation est extraite, étant du XII<sup>e</sup> siècle, trois siècles plus tard, une évolution s'était accomplie, tout au moins dans les hautes sphères de la nation chinoise, et que, lorsque les Jésuites écrivirent leurs lettres, la croyance s'était transformée.

Si cette croyance avait quelque peu évolué, dans l'esprit

de l'empereur Kang-hi, elle ne s'est sûrement guère modifiée à la cour de Pékin, où, si quelques esprits y ont abandonné les vieilles croyances, on ne voit nullement trace de cet abandon. Toutes les publications chinoises prouvent le contraire.

C'est la *Gazette de Pékin*, reproduisant le décret du 19e jour de la 8e lune, c'est-à-dire du 28 septembre 1904, qui nous permet de lire les lignes suivantes, significatives dans leur briéveté :

« Le prince Pou-Tien nous a présenté un mémoire, nous priant de faire choisir un jour favorable pour permettre aux esprits de nos ancêtres de se rendre à leurs temples, les travaux de réparation des tombeaux de Yongling à Moukden étant terminés. Nous ordonnons à la cour de l'astronomie de choisir un jour très favorable et de nous en prévenir pour que l'on prépare tout ce qui est nécessaire pour inviter les esprits à s'y rendre ce jour-là. Respectez ceci. »

Voilà donc les termes de la fameuse question des Rites. Il suffit d'en lire un exposé impartial pour la trancher.

La cour de Rome devant laquelle l'affaire fut portée alors, malgré les habiles moyens de défense qu'employèrent les Jésuites, se prononça contre ceux-ci. Pouvait-elle agir autrement, malgré le grand intérêt politique qu'elle avait à ménager les susceptibilités du souverain chinois ? Elle déclara idolâtrique le culte des ancêtres, condamnables les pratiques cultuelles, condamnable également la tolérance des missionnaires jésuites permettant qu'il fût rendu a des créatures un culte qui n'est dû qu'à Dieu.

Mais il ne suffisait pas que cette condamnation fut prononcée si loin de la Chine.

En 1645, après la condamnation portée par Innocent X, les Jésuites obtinrent du tribunal de l'Inquisition, un jugement qui déclara que les rites chinois n'avaient qu'un caractère purement civil ; cette sentence fut approuvée en 1656 par Alexandre VII ; mais en 1693, le vicaire apostolique Maigrot, résidant en Chine, rendit un décret tout opposé et ce décret fut approuvé en 1704 par Clément XI.

Le Saint-Siège envoya alors l'évêque de Tournon qui, après avoir étudié sur place cette fameuse question, condamna la doctrine des Jésuites.

L'empereur Kang-hi, de son côté, déclara qu'il continuerait sa protection à tous les missionnaires qui suivraient la doctrine défendue par les membres de la Compagnie de Jésus et qu'il expulserait tous leurs contradicteurs de son pays.

Rome envoya alors le patriarche d'Antioche Mezzobarba à Pékin où il arriva en 1721. Celui-ci se prononça, sauf quelques restrictions, en faveur des Jésuites.

Au bout de très peu de temps, Rome condamna néanmoins d'une façon définitive leurs pratiques.

C'était condamner à mort pour un long temps toute la propagande chrétienne en Chine. Ce résultat ne se fit pas attendre. Les successeurs de Kang-hi proscrivirent le christianisme dans tout l'Empire ; les persécutions commencèrent. Une famille princière que les Jésuites avaient con-

vertie fut persécutée, on déterra le cadavre du chef de cette famille mort dans l'exil et qui n'était d'ailleurs pas chrétien lui-même, pour disperser aux quatre vents du ciel, les ossements de celui qui avait laissé séduire les siens par la doctrine des étrangers.

Depuis ce temps, la religion chrétienne fut toujours proscrite en Chine et les missionnaires qui se hasardaient dans les provinces allaient souvent au-devant de la mort.

Les Jésuites continuaient cependant, avec une extraordinaire ténacité, à avoir quelques-uns des leurs à la cour où ils rendaient des services aux princes comme peintres et comme architectes ou mathématiciens.

D'autres missionnaires réussirent à résider dans la capitale, mais leur action religieuse était bien faible et ce n'est que dans le cours du siècle dernier que les missions chrétiennes furent tolérées en Chine, lorsque les puissances d'Occident eurent fait sentir leur force et pu protéger leurs nationaux.

Tel est, très brièvement tracé, l'historique de l'action chrétienne en Chine. Plusieurs siècles d'efforts ont abouti finalement à la conversion d'un peu plus d'un million de personnes.

C'est un résultat qui a encore quelque valeur si l'on tient compte de l'opposition qui résulta du contact de l'esprit chrétien et occidental et de l'esprit chinois.

En effet, l'action chrétienne ne pouvait pas ne pas rencontrer d'obstacles, car les principes sur lesquels elle s'appuie sont fort différents de ceux du confucianisme.

Sans doute, le fondement de la morale vulgaire est le même dans le christianisme et dans les trois religions de la Chine.

Il y a certains principes de morale naturelle qu'aucune société ne peut répudier sans tomber en dissolution et ces principes on les retrouve partout. Ne pas tuer, ne pas voler le bien d'autrui, respecter ceux qui nous ont donné le jour, obéir aux autorités établies, tenir la parole donnée, respecter les contrats, tout cela fait, en théorie tout au moins, partie de toutes les morales, chez les peuples arrivés à quelque degré de civilisation.

Il n'est donc pas étonnant qu'on retrouve ces principes et dans le christianisme et dans le bouddhisme et dans le confucianisme.

Mais ces principes essentiels ne constituent qu'une faible partie de la morale, ils sont comme la base nécessaire et immuable qui soutient tout l'édifice social au plus profond de l'âme humaine, mais l'édifice élevé sur ces bases peut revêtir différents aspects, suivant l'idée que se font les hommes de leur nature et de leur destinée.

Dans la morale théorique, le christianisme apportait certaines idées qui devaient choquer nécessairement les lettrés chinois.

Le dogme de l'existence d'un Dieu personnel, législateur et juge de l'homme était de ceux-là ; les lettrés sont, nous l'avons vu, imbus des doctrines du panthéisme, pour eux, Dieu, âme du monde, se réalise dans l'âme humaine. En

dehors de la nature, il ne peut donc exister d'esprit pur, indépendant du monde supérieur à lui et imposant sa loi à l'homme.

Mais ce sont là des idées que seuls les grands philosophes modernes ont pu embrasser et que l'on ne trouve que dans leurs livres.

Pour l'esprit simple du peuple, ces hautes spéculations sont incompréhensibles ; celui-ci ne répugne point à concevoir une divinité spirituelle ou anthropomorphique, au contraire, il en voit partout ; ce qui le blesse dans le christianisme, c'est l'hostilité de celui-ci aux pratiques courantes de sa religion des ancêtres que depuis tant de siècles, il considère comme l'expression de la vérité même et c'est bien pour cela que les Jésuites, dans le dessein de le convertir, avaient fait de si importantes concessions.

Mais il est un point sur lequel l'antagonisme est extrême entre le christianisme et l'esprit chinois.

Le christianisme, basé sur un dogme spiritualiste pur, admet une personnalité de l'individu que ne comporte à aucun degré le panthéisme et les religions qu'il soutient, et il en résulte une profonde différence dans toute la conception de la morale individuelle et sociale.

Dans tous les pays d'Asie, on ne conçoit pas là l'autonomie individuelle, comme nous la concevons dans les sociétés chrétiennes d'Occident. L'indépendance individuelle, le droit de la personne humaine nettement délimité n'y a aucune place.

Tandis que le christianisme voit dans le fils un être égal à son père ; les panthéistes plus ou moins conscients d'Asie voient dans le second le maître absolu du premier ; et c'est pour cela que l'autorité paternelle, telle que la conçoivent les Chinois, nous paraît la dernière des servitudes.

Tandis que, pour le christianisme, nul n'est coupable que de ses propres fautes, pour la morale chinoise panthéiste, l'homme, qui n'est pas distinct du Grand Tout, peut être très bien coupable des fautes d'autrui.

C'est en vertu de ce principe que les journaux chinois de l'année dernière annonçaient, avec sérénité, qu'on venait de décapiter un personnage pour un crime commis par son frère ; c'est en vertu de ce principe que la solidarité de peines a figuré dans les lois écrites jusqu'en 1905.

Aussi bien, le christianisme apparaît-il aux Chinois comme une doctrine anarchique.

Prétendre qu'il est des cas où un fils peut ne pas obéir à son père, n'est-ce pas, pour eux, la dernière des erreurs sacrilèges ?

Prétendre qu'il est des cas où le sujet peut ne pas obéir à son prince, n'est-ce pas également une énormité ?

D'autre part, la doctrine de l'égalité devant Dieu, de l'homme et de la femme, qui entraîne l'égalité dans le salut, et, en bien des cas, l'égalité juridique, paraissait également aux Chinois comme une ridicule monstruosité morale.

La femme est pour lui un être faible, donc inférieur, elle ne saurait jouir des mêmes droits que l'homme : « elle ne

doit être, en la présence de celui-ci, que comme une craintive et timide souris ». Aussi, la femme est-elle, en bien des cas, une marchandise.

On ne peut ici relever une à une toutes les oppositions qui séparent la morale chrétienne de la morale chinoise ; il suffit d'en indiquer les principales pour montrer que, lorsqu'on va au fond des choses, ces oppositions sont irréductibles.

Le christianisme, quelqu'ait été l'habileté de ses propagateurs en Chine, s'y présentait donc comme un ferment de dissolution de la société chinoise : il s'apprêtait à faire à son égard le même travail de destruction qu'il commença en Europe, il y a dix-neuf siècles, sur les sociétés antiques.

Les lettrés ne s'y sont pas trompés ; bénéficiaires de la société actuelle, ils n'ont cessé de dénoncer aux souverains l'effet funeste du christianisme sur la société chinoise.

La rigueur de la cour de Rome, dans la condamnation solennelle des rites chinois, a mis plus encore en lumière l'antagonisme des religions et des morales, qui explique les ostracismes et les persécutions.

Le même phénomène ne s'est pas produit pour le bouddhisme, quoique celui-ci ait une morale qui, sur bien des points, est identique à la morale chrétienne, parce que le bouddhisme a, dans son fonds, une imprécision et un caractère panthéiste, si l'on peut ainsi s'exprimer, qui lui a permis de s'accommoder, dans la pratique, à la morale cou-

rante des Chinois, quant à l'autorité paternelle, à la Piété filiale et à tous les autres principes qui forment la base de la société. D'ailleurs, en fait, les bouddhistes chinois ont adapté leur religion aux pratiques du culte national et familial, au culte des forces naturelles, si bien que, très souvent, il n'y a point, entre cette religion et les vieilles pratiques cultuelles chinoises, de ligne de démarcation très nette.

Le christianisme, au contraire, s'est présenté avec toute l'intransigeance de ses principes absolus, différents sur des points essentiels des principes chinois.

Le conflit était fatal, comme il le fut, lorsque les premières communautés chrétiennes apportèrent, au sein de la société romaine, une conception nouvelle de la morale humaine, un nouveau système de rapports des hommes entre eux.

Jusqu'au siècle dernier, le monde chinois a pu, grâce à la force du pouvoir, à l'hostilité des lettrés, résister à l'influence décomposante de la doctrine étrangère.

Mais nous voici aujourd'hui en face d'une situation nouvelle, les principes chrétiens qui s'étaient présentés au monde chinois, enveloppés dans leur forme religieuse, et dans une morale intransigeante affirmant bien haut son dogmatisme hostile, en des formules tranchantes comme l'épée, reviennent sous leur forme laïque, c'est-à-dire sous la forme des idées démocratiques égalitaires, que les nations d'Occident apportent partout avec elles, sous le nom de droits de l'homme.

Nul doute que ce phénomène si important ne développe de nouveaux facteurs d'ordre psychologique qui exerceront chaque jour leur action sur la mentalité chinoise, et entraîneront par la suite de profondes perturbations morales, lesquelles seront suivies comme toujours de changements politiques et sociaux.

Jusqu'ici, les attaques morales de l'Occident avaient à peine effleuré l'épiderme du colosse ; celui-ci demeurait toujours comme figé dans son immobilité, se débarrassant d'une secousse de toutes les flèches que de rares Européens essayaient d'enfoncer dans sa masse. Ainsi furent vaines les tentatives des Nestoriens et celles des missionnaires du XVII[e] siècle.

Mais aujourd'hui, le monde a marché, les idées volent d'un bout de la terre à l'autre, emportant avec elles les semences des rénovations et des révolutions.

Contre les idées d'Occident, la Chine ne pourra désormais relever aucune barrière et, quoi qu'elle en ait, elle n'échappera pas à ses nouvelles destinées qui, déjà, apparaissent, confuses, dans le lointain de l'avenir.

# CHAPITRE X

## La morale moderne.

Si, pour connaître la morale d'un grand peuple, il est nécessaire d'avoir étudié quelque peu les systèmes religieux et les conceptions philosophiques de ses penseurs, il ne l'est pas moins d'examiner les idées morales du vulgaire, telles qu'il peut les concevoir d'après l'enseignement qu'il en reçoit.

On pratique la morale avant de la connaître. La morale pratique résulte, bien plus des coutumes et des habitudes religieuses, celles-ci ne fussent-elles que des survivances de croyances affaiblies, que des théories enseignées ; mais celles-ci exercent aussi une influence qui, pour n'être pas absolue, n'en a pas moins une puissance appréciable sur la direction des actes humains.

A cet égard, l'étude de l'enseignement populaire des trois écoles chinoises : Confucianisme, Bouddhisme, Taoisme, présente un réel intérêt. Il est résumé dans trois documents qui peuvent être considérés comme les catéchismes de chacune des trois religions (1).

(1) Stanislas Julien avait déjà traduit un de ces trois catéchismes ; on trouvera la traduction française des trois, en

Pour la doctrine confucianiste, le document de ce genre, le plus important est l'amplification du saint Edit, œuvre des empereurs Kang-hi et Yong-tcheng lesquels règnaient au commencement du xviii[e] siècle.

Ecrite en langue vulgaire, cette amplification devrait être lue tous les quinze jours au peuple par les magistrats ; mais, en fait, aujourd'hui, cet usage est tombé en désuétude. Néanmoins, tout le monde connaît plus ou moins quelques passages du saint Edit ; tous les lettrés l'ont étudié dans les écoles. Ils sont censés le savoir par cœur et ils doivent témoigner à ce document le même respect, dont hier encore, jouissait chez nous la catéchisme.

Composé par des lettrés philosophes, pour le peuple ignorant, ce livre reproduit, bien entendu, les doctrines adoptées par ces mêmes philosophes férus des vieux livres.

La théorie issue de la religion des ancêtres, la doctrine de la pitié filiale, y tient la première place.

Aussi, le *Cheng-I* commence-t-il ainsi : « Parmi les cinq devoirs moraux dont tout homme sur terre doit s'acquitter, la première loi complètement obligatoire est de respecter ses parents. En haut, se trouve le Ciel, en bas se trouve la Terre, l'homme est dans le milieu. Toi qui es né entre le

regard des textes chinois, dans le volume IV des *Rudiments de parler chinois*, du P. Wieger, S. J. Hokienfou, 1894. Sur certains points très importants pour la parfaite compréhension du sens philosophique des principes fondamentaux, cette traduction, ne suivant pas le texte d'assez près, peut induire en erreur ; mais pour tout le reste on peut la consulter avec fruit.

Ciel et la Terre, tu dois connaître que cette loi de Piété filiale a pour origine la bonté de la raison céleste. Si tu ne connais pas la Piété filiale, tu seras comme une brute ; on estimera que tu n'as pas en toi la bonté céleste, et qu'en conséquence tu ne comptes pas au nombre des hommes. »

Nous voyons donc dès les premières lignes du saint Edit, que le fondement de la morale repose sur une conception de la raison céleste et de la bonté de cette raison.

C'est là l'idée que nous avons trouvée dans les systèmes des philosophes de la dynastie des Song. Pour eux, le Ciel est l'être premier, l'absolu, le dieu panthée qui domine tout et qui est en tous les êtres.

Il était conforme à la logique que ces métaphysiciens missent cet absolu à la base de la morale qu'ils enseignent au peuple.

La raison céleste qui a tout ordonné est donc le principe de la morale, et sa nature même comporte, pour cette morale, le caractère obligatoire.

Le peuple qui ne comprend pas les argumentations philosophiques, n'en accepte pas moins l'obligation de se soumettre au Ciel, ainsi que le lui proposent ses dirigeants. Pour lui aussi, le Ciel est le premier principe des choses ; la raison première et dernière de tout ; il faut se conformer à sa volonté.

Comment se représente-t-il ce Ciel ? Comme un homme, un honorable vieillard : le Lao Tien-Yé, ancêtre premier du prince et de la nation. En a-t-il une notion plus vague ?

Cela est de peu d'importance ; l'essentiel, c'est que sa morale est dominée par la croyance, plus ou moins nette, plus ou moins confuse, mais réelle, à une sorte de divinité supérieure qui règne sur les divinités secondaires, sur les génies et sur les hommes.

Il est bien certain que c'est là la croyance populaire, et que le Chinois du peuple, comme l'homme simple en tout pays, conçoit en images plus ou moins anthropomorphes, les idées abstraites des métaphysiciens. Quant à la sanction de cette loi morale, elle se trouve ici-bas ; l'homme de bien, aura la vie longue et heureuse, l'homme mauvais sera en proie aux mauvais coups du destin. Le Ciel, agissant comme l'empereur, père-mère du peuple, envoie récompense à ceux qui lui obéissent, et punitions à ceux qui violent sa loi.

Telle est le fondement de la morale que l'on doit enseigner au peuple, selon la doctrine de Confucius, ou plutôt selon les doctrines du Joukiao ou de l'école des lettrés.

On remarquera qu'elle ne comporte aucune sanction surnaturelle au-delà du tombeau, aucune récompense dans le Ciel, aucune punition dans l'enfer. Cette doctrine est l'expression d'une philosophie rationaliste panthéiste, et non pas de dogmes religieux proprement dits. D'autre part, il faut se rappeler que le Ciel, principe premier de la morale ne doit pas recevoir de culte du vulgaire.

De même que dans la famille, un seul homme, le père, a le droit d'offrir les sacrifices aux ancêtres ; de même dans l'Empire et dans le monde, un seul homme, le souve-

rain, le fils du Ciel, a le droit d'offrir le sacrifice au Ciel, ancêtre mystique du monde.

Mais on doit tenir compte de la coexistence de trois doctrines : celle dite confucianiste est accompagnée de deux autres, la doctrine bouddhique et la doctrine taoiste ; ces trois doctrines sont simultanément admises par l'immense majorité des Chinois, ce qu'exprime l'adage suivant : *San Kiao jou i Les trois doctrines sont comme une seule.*

Le saint Edit dit bien : « Ce sont les plus stupides qui, dans cette vie, prient pour avoir du bonheur dans l'autre. C'est ainsi que les bonzes et les Taochen, s'imaginant devenir bouddhas ou immortels, parlent du ciel ; en somme, ce ne sont là que de fausses imaginations. » Et plus loin, le texte ajoute..... « Sachez que la clarté d'un cœur sans passion, c'est là le Paradis, et l'obscurité d'un cœur plein de défauts, c'est l'enfer. Vous êtes vos propres maîtres. Pourquoi les fausses sectes iraient-elles vous duper ? »

Tout cela, c'est de la théorie pure, qui, dans la pratique, n'a pour la masse, pas plus d'effet que tant d'autres théories philosophiques. La raison toute seule, n'est guère écoutée, car elle ne satisfait pas le besoin mystique qui est en l'homme.

En Chine, pas plus qu'ailleurs, les foules ne s'arrêtent à la réponse des philosophes, et leur appétit mystérieux et puissant pour les choses invisibles les portent d'instinct vers les affirmations sur le surnaturel, si éloignées que ces affirmations puissent être de ce que l'expérience nous permet de voir.

De là, sans doute, est venu le système de l'union des trois doctrines, qui permet de tout concilier.

La deuxième école de morale est l'école taoiste. Toute la grande philosophie antique du Tao, est bien loin du catéchisme taoiste que les Taochen d'aujourd'hui enseignent à leurs fidèles. D'ailleurs, les foules n'y comprendraient, très certainement, rien.

La philosophie taoiste s'est transformée, elle s'est assimilée toutes les idées courantes, et ainsi son système ne diffère point de la vieille morale du peuple chinois.

Le *Kan yng pien*, son catéchisme, commence ainsi : « Le bonheur et le malheur n'ont point de porte, c'est l'homme lui-même qui les appelle ; la rétribution du bien et du mal, comme l'ombre, suit le corps... C'est pourquoi au ciel et sur la terre il y a des génies qui surveillent les péchés et qui, selon la gravité ou la légèreté des fautes, retranchent de la vie de l'homme un plus ou moins grand nombre de jours et lui envoient des maux et des calamités. »

Les commentateurs modernes de ce texte,qui fut vraisemblablement composé vers le XIIe siècle, bien que les fidèles l'attribuent à Laotzeu, nous l'expliquent ainsi : « Les génies descendus du Ciel tiennent compte du bien et du mal faits par les hommes et en font secrètement la recherche par toute la terre. Quand ils rencontrent des gens de bien, pas besoin de dire qu'ils les récompensent ; quand ils rencontrent un méchant, ils en avertissent aussitôt le Ciel, lequel lui retranche des jours de vie et l'accable de maux. »

De ces génies, il y en a partout, les uns résident dans les étoiles, dans la Grande-Ourse ; dans le cœur de chaque homme, il y en a trois pour scruter ses plus secrètes pensées, qu'ils vont rapporter au Ciel.

Il y a aussi un génie préposé à chaque famille, c'est le Tsao-wang, le génie du foyer. Huit jours avant la fin de l'année, il remonte au Ciel pour y faire son compte-rendu des péchés de la famille.

Pour se le rendre favorable, on lui sacrifie des sucreries, des bonbons, afin d'adoucir sa bouche.

Ce Tsao-wang est, on le voit, le frère de notre bonhomme Noël qui, également, accomplit sa mission huit jours avant la fin de l'année et met des récompenses ou l'instrument du châtiment dans nos cheminées, à l'intention des petits enfants ; tout ceci n'est-il pas un dernier reste aussi chez nous de ce culte du foyer que nous retrouvons à l'origine de toutes les sociétés civilisées antiques ?

Mais, que doit-on faire et que doit-on ne pas faire ?

Le Taoisme enseigne une morale toute semblable à la morale confucianiste et donc aux grands principes de la morale naturelle. Etre pieux envers ses parents, fidèle dans ses amitiés et envers le prince, probe, sincère, etc. Il enseigne également à respecter les génies et les divinités, à leur offrir des sacrifices. Il recommande la bonté pour tous les êtres, la miséricorde. Ses prescriptions n'ont donc rien de particulièrement intéressant.

Il diffère du système dit confucianiste, quant aux sanctions qu'il reconnaît à la loi morale.

Comme le premier, il admet que, dès ce monde, le péché est châtié par un raccourcissement de la vie et par des maux qui fondent sur le pécheur ; mais il admet, de plus, une récompense extra-terrestre.

Ainsi, quiconque aura fait 1.300 bonnes œuvres, deviendra un génie céleste, une sorte d'ange ; celui qui n'en aura accompli que 300 ne sera, après sa mort, qu'un génie terrestre ; mais les deux sortes de génies sont doués d'immortalité.

Ainsi, dans son fonds, la loi morale taoiste diffère peu de la morale confucianiste. L'une et l'autre prescrivent les mêmes obligations, les mêmes devoirs ; la seconde fait seulement, de plus, une promesse d'immortalité ; mais il convient de remarquer que les confucianistes qui pratiquent le culte des ancêtres, tel que nous l'avons étudié, croient aussi à une sorte d'immortalité. Il n'est donc pas étonnant que les deux systèmes aient pu vivre côte à côte.

Quant à la morale bouddhique, elle admet, bien entendu, tous les principes de morale naturelle contenus dans les deux autres, en inclinant beaucoup plus du côté de l'amour des êtres ; tout ce qui vit lui est cher ; le plus vil des animaux, par cela même qu'il est un vivant, qu'il possède le principe mystérieux et sacré qui anime le monde, doit être respecté. Le bouddhiste rigoureux ne mangera donc aucune chair, il se nourrira d'herbes, de plantes, pour ne pas attenter à la vie (1).

(1) On doit, néanmoins, noter que Bouddha est mort d'une indigestion de viande de porc.

Mais, nous avons vu que le véritable bouddhiste ne peut être qu'un moine adonné à la vie ascétique, pour devenir, s'il le peut, un Boddhisatva, en chinois, un Poussah. Tout le monde ne peut être moine, ne peut faire vœux de pauvreté, de chasteté, d'obéissance, pour pouvoir mieux atteindre le *Nirvâna*.

De là, la nécessité d'une religion diminuée, à l'usage de la foule.

En Chine, le bouddhisme s'est accommodé des divinités locales; les boddhisatvas sont devenus des génies et des dieux dans l'esprit du peuple; celui-ci a même adopté la déesse Kouanyn, déesse de la miséricorde, qui ressemble à tant d'égards à la Vierge Marie.

Il y aurait une curieuse étude à entreprendre sur ce sujet pour rechercher la cause de tous les nombreux points de ressemblance que l'on retrouve entre le christianisme et le bouddhisme du nord qui a pénétré en Chine, ressemblance qui nous a déjà frappés, surtout en ce qui concerne la légende de la vie de Bouddha, qui contient tant de particularités curieuses se rapportant à la vie de Jésus-Christ.

Toujours est-il que la morale bouddique se rapproche étonnamment de la morale chrétienne sur bien des points : à toutes les règles de la morale naturelle, elle ajoute aussi la nécessité de la miséricorde, de l'amour, du renoncement, du sacrifice.

Si les doctrines des philosophes bouddhistes n'admettent point de dieu personnel, comme le Dieu des chrétiens, la

foule, elle, voit en tous les poussahs devant qui elle va faire brûler son encens, autant de dieux tutélaires, et enfin le bouddhisme comporte, comme le christianisme, une terrible sanction du péché : l'enfer, avec ses différents cercles où le pêcheur subit les plus horribles supplices.

Mais, ce qu'il importe encore de remarquer, c'est que les bouddhistes sont en même temps taoistes et qu'ils pratiquent le culte des ancêtres avec ses vieux rites, de sorte qu'en définitive la morale du peuple chinois, dans son ensemble, se présente avec tous les caractères que revêt en Europe la morale appuyée sur la religion : une origine transcendante et divine de la morale, origine qui justifie son obligation ; une sanction de cette morale, qui consiste en récompenses et en châtiments dans ce monde et dans l'autre.

Tout cela est enveloppé dans les nuages de l'imprécision qui est la marque de l'esprit chinois, mais n'est pas moins réel et forme un tout qui constitue en somme une morale semblable à celle que l'histoire nous montre chez tous les peuples.

Ce sont les petites gens surtout, qui admettent simultanément les trois systèmes. Or, dans la vie pratique, le peuple chinois ne semble ni meilleur, ni pire que l'étaient les peuples de l'antiquité en Occident.

Il fait preuve en général des mêmes vertus naturelles. Malgré toutes les belles doctrines sur la nécessité de la Piété filiale, on voit encore bien des enfants insulter leurs parents ;

malgré les enseignements sur la fidélité au prince, il y a toujours, de-ci, de-là, quelque conspiration, quelque révolte.

Cependant la religion des ancêtres lui a fait observer une des plus importantes vertus naturelles que les Occidentaux et particulièrement les Français ne respectent guère ; l'obligation de reproduire en d'autres êtres la vie qu'on a reçue. Il semble que ce soit pour les Chinois qu'il ait été dit : « Croissez, multipliez-vous et remplissez la terre », puisqu'aujourd'hui ils sont par le nombre le plus important peuple de l'Univers.

Ils font preuve de vertus privées au moins égales à celles des Occidentaux, et cela tient à la constitution de la famille ; mais cette constitution même a empêché le développement des vertus publiques.

La féodalité qui développe chez les peuples le culte de la fidélité et de l'honneur n'est plus, pour la foule, même un lointain souvenir. On n'y peut donc trouver, en Chine, comme au Japon, l'attachement au seigneur, qui engendre le dévouement jusqu'à la mort au profit du chef: On se dévoue pour son seigneur, ainsi qu'on l'a vu dans toutes les féodalités ; on ne se dévoue pas pour un fonctionnaire.

D'autre part, l'absence de grandes luttes internationales avec des peuples ennemis a empêché de se former l'esprit patriotique et les vertus civiques.

Le Chinois de toutes les classes de la société est éminemment particulariste. Que l'empire soit au nord foulé par la guerre, cela inquiète peu les Chinois du sud, d'autant

que beaucoup ignorent ces événements dans leur réalité ; mais les connaîtraient-ils exactement, et non pas déformés, il en serait vraisemblablement de même.

Jusqu'à ces temps derniers les Chinois d'une province ne se sentaient pas du tout frères de ceux d'une autre province. Lorsqu'ils se rencontraient, à la capitale où ailleurs, où en Europe, ils s'agglomeraient en petits groupes provinciaux.

Dans une commune, le Chinois d'une autre région ne peut acquérir le droit de cité qu'au bout de vingt années de domicile et encore faut-il le consentement des membres du village.

D'autre part, malgré les efforts du bouddhisme qui, sur ce point, a joué le même rôle que le christianisme en Europe, la notion du prochain telle que nous la comprenons n'est pas entrée dans l'âme chinoise.

Malgré tous les conseils de miséricorde, le Chinois laisse fort bien périr son prochain ; il ne lui doit rien, pourquoi lui tendrait-il une main secourable ?

C'est encore là un effet de la persistance de l'organisation si puissante la famille, organisation qui fait de cette famille un tout, un petit monde, en dehors duquel il n'y a que des étrangers.

A cet égard, le bouddhisme a été impuissant à un tel point que la véritable notion du prochain qui, chez lui, se rapproche beaucoup de celle du christianisme, n'y est pas même comprise de la foule.

D'autre part, le peuple chinois manque d'idéalisme, il

ignore le mysticisme et ses envolées ; il aime le terre à terre, le pratique, les vertus communes et faciles, il n'a point l'amour, ni l'admiration de l'héroïsme, dont il ne sent pas la valeur transcendante, comme la sentent si bien les hommes les plus grossiers de l'Occident. Il résulte de cet état psychologique qu'il a une tendance naturelle à rabaisser toutes les doctrines idéales, et à faire dégénérer en lui toutes données sentimentales sur le surnaturel en superstitions enfantines.

On a vu ce qu'il a fait du bouddhisme de l'Inde ; c'est ce sentiment qui rend également très difficile l'introduction du christianisme, dont le Chinois prend le formalisme extérieur, pour en recouvrir, bien souvent, son vieil état d'âme païen.

Ainsi, simple, enfantin, craintif, sans idéal, est l'homme du peuple en Chine, il demeure paisible, attaché à ses travaux, sans lever les yeux au-delà de la terre, sans besoin mystique ; et cependant ses conceptions morales comportent une croyance plus ou moins vague à des forces célestes, qui font respecter les lois morales par la sanction du châtiment et de la récompense.

Quant aux moines bouddhistes, dont les couvents sont si nombreux en Chine, beaucoup croupissent dans une profonde ignorance, se contentant de répéter des formules pour eux incompréhensibles. Un certain nombre étudient les livres. En fait, si l'on en croit les témoignages de missionnaires catholiques, peu suspects de partialité à leur égard,

en bien des endroits, ils observent suffisamment les règles de leur état, et pratiquent la pauvreté, la chasteté et l'obéissance monastiques.

Quant aux bonzeries, elles ont une assez mauvaise réputation ; dans les couvents de femmes, des hommes pénètrent souvent, y vont même dîner, faire des festins. On pense bien que la vertu de nonnes bouddhistes est mise alors à une rude épreuve.

La classe sociale, dont la moralité présente un vif intérêt d'étude, c'est la classe des lettrés qui constituent la partie dirigeante de la nation.

De l'avis général, de l'avis des Chinois eux-mêmes, c'est là, dans cette catégorie instruite de la nation, qu'on trouve la plus grande immoralité.

Ce n'est pas que les lettrés n'aient pas continuellement à la bouche et sous le pinceau les formules de la plus pure morale. Au contraire, la conversation et la correspondance d'un lettré sont continuellement émaillées des maximes des sages et d'aphorismes, prêchant l'excellence de la vertu ; mais cela n'empêche pas le monde lettré d'être certainement, en général, très inférieur en moralité aux gens du peuple.

La corruption des magistrats est proverbiale. Tous les jours, pour ainsi dire, il paraît des édits impériaux destituant des fonctionnaires pour faits de corruption. Le mal est grand. Les contrôleurs qu'on envoie pour inspecter les magistrats suspects commencent le plus souvent par traiter avec leurs

inférieurs et par se faire payer les faux rapports qu'ils feront sur leur compte ; c'est ainsi qu'un grand empire comme la Chine porte la corruption administrative comme un chancre qui le dévore, et qu'il est semblable à cet égard à l'empire romain au temps de sa décadence. On pourrait redouter, pour lui le même sort que celui de Rome, si cette corruption s'étendait à la population elle-même.

Vendant la justice, malversateurs, concussionnaires, certains magistrats arrivent à amasser de grosses fortunes, ils peuvent se procurer ainsi des concubines, des secrétaires, et se livrer à la débauche raffinée qui est le propre des sociétés ou des classes sociales en décadence.

C'est là peut-être, dans cette corruption morale des gens instruits que se trouvera le plus grand obstacle au relèvement de la Chine et à la conquête de son indépendance.

Cette corruption paraît provenir d'un manque total d'idéal. En fait, le lettré chinois n'a point de ces aspirations ou religieuses ou patriotiques qui poussent l'homme au sacrifice de ses passions ou même de sa vie.

Il est éminemment pratique et terre à terre ; il veut d'abord vivre et pour cela fuir toutes les occasions de souffrir, en guerre comme en paix, et il veut jouir de cettte vie si courte le plus qu'il peut. Aussi il se sauvera ou capitulera volontiers devant le moindre danger et, en cela il est beaucoup moins pardonnable que les occidentaux car il n'a pas comme ceux-ci un système nerveux excitable et peut bien

mieux qu'eux, supporter sans autant d'émotions la douleur et la mort.

En général, le lettré confucianiste ne croit à rien. Nous le verrons pourtant aller aux pagodes faire des prosternations, y brûler de l'encens et sacrifier ; mais tout cela est pour le peuple ignorant.

Il s'agenouillera au besoin devant un crocodile, une salamandre, une pierre même, invoquant des esprits auxquels il ne croit peut-être pas sans penser s'abaisser en accomplissant tous ces actes qui entretiennent la crédulité du peuple le plus crédule qui soit. Qu'importe, pourvu qu'il puisse ramasser de l'argent, faire fortune dans ses fonctions !

Sa vie se passe ainsi dans la poursuite de la jouissance terre à terre immédiate, ses satisfactions intellectuelles consisteront en de vains jeux d'esprit qui rappellent les tours de force de nos décadents, jusqu'au jour où la mort approchant, il fera appeler quelque bonze, bien qu'il ne soit pas bouddhiste, et ait prodigué toute la vie son mépris aux bouddhistes, quelque Taochen bien qu'il ne soit pas taoiste, quelque géomancien, quelque nécromant pour l'assister de leurs prières et de leurs incantations dans le prochain saut qu'il va faire dans la mort.

Il faut se hâter de dire que ce tableau n'est qu'un croquis d'ensemble et que des témoins non suspects ayant longtemps vécu dans l'intérieur de la Chine ont pu rencontrer de-ci, de-là, quelques magistrats soucieux du bien public et de la

justice, mais ceux-ci, sont de l'aveu général, le petit nombre.

Au Japon, le patriotisme y est une sorte de religion, et de religion d'un incroyable fanatisme. En Chine, rien de semblable, de sorte que, jusqu'ici, les deux grands leviers qui ont partout servi à soulever l'âme humaine, ferveur religieuse et patriotisme, ont fait défaut aux Chinois, ou plutôt, ils sont restés inemployés de si longs siècles qu'ils semblent inutilisables.

Les Chinois n'ont pas la ressource de nourrir un besoin d'idéal absent d'aspirations humanitaires, comme le font les peuples d'occident qui après avoir perdu la foi aux dogmes positifs, transposent leur mysticisme dans une aspiration généreuse vers le bonheur de l'humanité.

Mais il n'est rien d'immuable en ce monde, et cette frigidité de l'âme chinoise, de la classe dirigeante, est en voie de diminution. Sous l'influence de l'Occident, il se forme une sorte de patriotisme qui, comme tout patriotisme, se concentre en un désir d'indépendance de l'étranger. C'est avec ce sentiment grandissant que l'Europe va avoir bientôt à compter.

Certes, rien ne se transforme plus lentement que les habitudes d'esprit; mais si lentes qu'elles soient les transformations finissent à la longue, ou sous l'empire d'événements importants, par modifier profondément l'âme des individus et des peuples.

Les changements sont plus rapides encore lorsque les dirigeants d'une nation veulent consciemment y pousser.

Or, c'est le phénomène qui se produit depuis plusieurs années en Chine.

Convaincus que leur pays n'échappera à l'étreinte de l'étranger que par une modification intellectuelle de la partie la plus lettrée de la nation, les Chinois éclairés s'attachent à transformer l'enseignement.

Sans doute, on ne songe pas à abandonner les vieux principes qui ont fait l'âme chinoise, on ne modifie, on ne perfectionne que les procédés pédagogiques, mais ces changements sont déjà gros de conséquences, et ils servent de véhicules à l'infiltration de certaines idées nouvelles.

Déjà, en bien des endroits, on s'inspire des méthodes japonaises, lesquelles ont été copiées sur les méthodes occidentales ; on compose des livres de lectures morales à l'usage des petits enfants, mieux compris, mieux conçus que les anciens.

C'est toujours la Piété filiale qui est le fondement de cette morale pratique; mais ces nouveaux ouvrages, pour illustrer la vieille doctrine, vont emprunter des exemples même à nos propres livres de morale.

On y trouve d'amusantes histoires. Ainsi, un exemple de dévouement filial digne d'éloges est celui de « la jeune Loui-se (Louise), du pays de Fa-lan-si (France). Son père était aveugle, la jeune fille le conduisait partout avec le plus grand soin, surveillant chacun de ses pas ; ses yeux étaient devenus comme les yeux absents de son père. Bien que, selon les coutumes de France, les jeunes filles très coquettes

ne quittent pas de tout le jour les instruments de musique, et vont festoyer dans les banquets, cette fille pieuse ne quittait jamais son père. Quand il mourut, elle désira être enterrée avec lui. » Et l'auteur, en guise de morale, fait ressortir le grand mérite de Louise, qui savait observer les lois de la piété filiale dans un pays où l'on ne pense qu'aux amusements.

Le Japon fournit également de beaux exemples. D'autres sont empruntés à l'Angleterre, à l'Amérique. On raconte l'enfance de Newton, son amour pour le travail, l'horreur de Washington, enfant, pour le mensonge ; à citer également le dévouement de Pauline, sœur de Napoléon, qui, après avoir vendu toutes ses pierres précieuses pour subvenir aux besoins de son frère exilé, sollicita par une lettre pathétique, du gouvernement anglais, le transfert de Napoléon de l'île Sainte-Hélène dans un climat plus doux. Le gouvernement anglais ému y consentit, mais, avant que le transfert pût avoir lieu, Napoléon était mort (1).

Tous ces exemples sont donnés comme preuve de l'excellence de la morale chinoise, dont le fondement est la piété filiale. Du reste, elles sont précédées d'autres récits empruntés à l'histoire nationale, et ainsi, le mérite que peuvent avoir les barbares d'Occident, à exercer cette vertu, paraît à l'enfant qui étudie comme une conséquence même de la

(1) Toutes ces curieuses leçons de morale et d'histoire, à l'usage des jeunes Chinois, se trouvent dans le quatrième livre des lectures courantes, à l'usage des écoles primaires publiques de Ou-Si, province du Kiang-Sou.

doctrine chinoise ; l'Europe lui apparaît donc comme tirant ce qu'elle a de meilleur de son propre pays et non pas d'elle-même.

Tout cela est parfaitement conforme à la haute opinion que les Chinois se font de leur civilisation quand ils se comparent à l'étranger. Doit-on leur en vouloir ? Est-ce que chaque peuple n'est pas ainsi ? Et ne faut-il pas qu'il le soit, s'il ne veut voir se dissoudre son individualité ?

Aussi, bien que jusqu'ici le Chinois n'ait point fait montre, en ces derniers siècles, d'aptitudes guerrières et de goûts militaires, il n'en possède pas moins un sentiment d'orgueil national, qui est la substructure du patriotisme, tel que nous le définissons en Occident. Pour que ce sentiment produise tous ses effets, il n'a besoin que de se développer naturellement sous l'empire des événements actuels.

Il semble que les auteurs des nouveaux livres de morale à l'usage de la jeunesse, se soient bien rendus compte de cela, car ils n'oublient pas, en leurs leçons, de mettre sous les yeux des enfants la situation dépendante dans laquelle se trouve la race jaune, par rapport à la race blanche, afin de leur faire sentir l'injustice d'une pareille situation.

Pour mieux stimuler le patriotisme naissant, certaines leçons sont composées de petites pièces de vers faciles à retenir, et dans lesquelles on prie le Ciel de faire que, bientôt, « l'Empire, lion endormi, se réveillant enfin, se précipite rugissant sur les champs de bataille ».

On voit, par là, que l'énseignement primaire chinois ne s'oriente nullement vers le pacifisme.

D'ailleurs, les emprunts faits à la morale occidentale sont fort peu de chose ; se réduisant à quelques exemples présentés, ainsi qu'on l'a vu plus haut, ils ne sont point capables d'orienter l'esprit chinois des jeunes générations vers la partie la plus élevée de notre civilisation.

Celle-ci, qui s'y résume en la religion de la fraternité humaine, n'y figure point, et pourtant la Chine, dans le cours de son histoire, n'a pas manqué de philosophes, dont la raison s'est élevée jusqu'à cette conception ; mais, outre que pour eux, le monde se confondait alors avec l'empire, les idées abstraites, les spéculations philosophiques n'ont, en Chine, pas plus qu'ailleurs, la puissance de se substituer aux sentiments vivants dans les âmes. Or, toute l'âme de la vieille Chine, depuis les temps les plus reculés, est remplie par les croyances issues de la religion des ancêtres, croyances étroites qui enferment l'homme dans un cercle infranchissable, qui l'emprisonnent, pour ainsi dire, dans sa propre famille, lui permettant à peine d'acquérir même la notion de l'Etat, et l'empêchant, à plus forte raison, de comprendre celles de la fraternité universelle et de l'égalité des hommes.

Les premiers essais faits pour modifier l'enseignement de la morale ne pouvaient pas, eux non plus, sortir de ce cercle, et c'est là ce qui fait qu'ils n'apportent pas, en définitive,

un élément nouveau susceptible de modifier le fondement moral sur lequel repose toujours le monde chinois.

Et pourtant, pour que la société asiatique pût prétendre entrer dans le courant de notre civilisation, ne faudrait-il pas qu'elle adoptât les grands principes moraux qui ont fondé et qui soutiennent cette civilisation ?

Jusqu'à présent, les Chinois ne paraissent point vouloir s'engager dans cette voie, et ils se montrent disposés à ne prendre que les avantages matériels et intellectuels qu'ils y trouvent sans se soucier du côté moral.

Là est le point délicat du grave problème des rapports de la race blanche et de la race jaune.

Pour l'envisager comme il faut, il est bon de jeter un coup d'œil rapide et synthétique sur l'ensemble de la morale chinoise telle que nous l'avons exposée, d'une façon certainement trop succincte.

La société chinoise apparaît d'abord comme très ancienne, elle remonte vraisemblablement à une époque où les peuples qui ont formé les grandes civilisations, peuples aryens, peuples sémitiques, et les autres, devaient vivre ensemble dans les régions mésopotamiques, ainsi que l'identité des institutions fondamentales de tous ces peuples permet de le supposer avec vraisemblance.

Leur morale à tous était, en effet, la morale patriarcale que l'on retrouve chez le peuple chinois, où elle inspire toujours les mœurs et les lois.

Cette morale nous est apparue comme ayant constitué,

dans l'antiquité chinoise, un peuple possédant son culte national, rendu par un prince pontife de toutes les tribus, culte qui entre dans l'histoire plus de deux mille ans avant Jésus-Christ avec l'empereur Yao. Puis ce culte se retrouve aussi dans la société féodale, où la religion patriarcale règne dans chaque principauté.

Cette société féodale était en décadence au temps où vivait Confucius.

Celui-ci restaura les vieux principes sur lesquels la société chinoise s'était peu à peu fondée avant l'histoire ; ses enseignements, soit que ceux-ci se réfèrent à la morale individuelle, soit qu'ils aient pour objet la morale sociale, ne sont autres que ceux de la vieille religion patriarcale, et ils tendent à faire de la société un édifice dont le culte des ancêtres est la base, et le culte de Chang-Ti, le sommet. Cette religion est, si l'on peut ainsi parler, une religion naturelle supportant une morale naturelle, et c'est là peut-être ce qui explique que, malgré le surnaturel qu'elle comporte dans son principe comme toute religion, la doctrine dite confucianiste n'a pu fournir d'éléments capables de satisfaire les besoins mystiques qui, partout et toujours, ont tourmenté les hommes.

La doctrine de Laotzeu avait en elle des germes qui, développés, auraient peut-être pu satisfaire ces besoins, mais ce panthéisme transcendant était trop abstrait ; le dédain des premiers taoistes pour les choses qui passent, les em-

pêcha de créer une religion vivante, et ils demeurèrent dans le pur intellectualisme.

Il y a cependant une religion taoiste populaire, produit de l'aspiration du cœur humain vers l'absolu conçu d'une façon anthropomorphique.

De son côté, le bouddhisme est venu s'offrir pour répondre à ce besoin mystique qui produit le renoncement, le sacrifice, la miséricorde. Combattu par les lettrés il n'a pas été vaincu ; après les grandes persécutions, les couvents rouverts ont vu y accourir de nouveau les hommes désireux de faire leur salut, de fuir la douleur de la vie en se plongeant par avance dans le repos du Nirvâna.

Mais aussi cette doctrine, parce qu'elle était trop absolue dans son mysticisme, ne pouvait jamais être qu'un monachisme qui devait couvrir encore le sol de la Chine de couvents mais qui n'était pas assez largement humain pour pénétrer à fond toutes les âmes. Et c'est ainsi que cette religion, si noble dans ses aspirations sentimentales vers l'amour miséricordieux, ne put modifier les formes sociales, ni attirer à elle le monde pratique et jouisseur des lettrés.

Avec les penseurs de la dynastie des Song, celui-ci fixa par le pinceau ses idées et il ajouta sur le fonds des doctrines antiques toute la broderie d'une subtile métaphysique où il s'efforça de concilier les intuitions de la raison pure avec le sens des vieux livres, sans que ce travail intellectuel eut pour effet de modifier la morale. Depuis huit siècles, matérialiste absolu dans la pratique, panthéiste dans la

théorie, ce monde intellectuel règne sur la société chinoise.

Jusqu'ici, rien n'a pu entamer sa puissance, le christianisme lui-même qui a si profondément modifié la physionomie de l'Europe, n'a point fait sur lui de conquête ; tout au plus a-t-il gagné quelques recrues dans le monde des pauvres sans influence sociale, arrachant moralement ceux-ci à leur société originaire, sans modifier cette société même.

La raison de ce phénomène de permanence de la société chinoise dans ses principes fondamentaux, n'est point dans l'influence des lettrés et des philosophes. En aucun pays, les idées de ceux-ci, qui ne s'adressent qu'à l'intelligence, n'ont pas elles-mêmes assez de puissance pour conserver ou détruire une organisation sociale et une morale ; il faut pour cela que cette puissance mystérieuse que l'on appelle le cœur, génératrice des passions, des amours ou des haines, s'en mêle ; c'est dans le cœur que se trouve la racine d'où sortent les croyances, sur lesquelles se fondent les religions et les morales qu'elles engendrent.

Pourquoi l'homme aime-t-il ou n'aime-t-il pas ? Pourquoi un nombre si considérable d'humains reste-t-il encore attaché à cette piété filiale, qui fait le fond de toute la morale chinoise et qui, entendue comme l'entendent les Chinois, aboutit à l'impossibilité de créer un droit humain individuel qui se rapproche du nôtre ? C'est dans le mystère du sentiment qu'il faut chercher la réponse.

En tout cas, la persistance de la morale chinoise à travers les sièele est un fait et un fait considérable ; ce fait nous

montre, non point comme le croyaient les esprits abstraits du XVIII^e siècle, un peuple vivant sur des principes exclusivement rationnels, mais au contraire, une société théocratique où la religion a tout enveloppé et où ses formes soutiennent encore tout l'édifice social, toute la morale privée familiale et publique.

Pour être, dans la théorie, combinée de trois systèmes, cette morale n'en est pas moins dans son fonds une morale religieuse avec tous les caractères habituels à celle-ci, principe transcendant, origine divine, obligation qui découle de la supériorité de ce principe et sanctions divines qui toutes se résument en récompenses et en châtiments extra-terrestres, temporaires ou définitifs.

Que si l'on trouve en Chine comme partout, et peut-être en plus grand nombre, des hommes qui professent le scepticisme ou le matérialisme pratiques et dont l'épicuréisme affaiblit d'autant la vitalité de l'âme nationale, cela ne fait que révéler une maladie du corps social dont l'armature est constituée par l'adhésion générale aux croyances communes, mais ne constitue point une forme particulière de société.

La société chinoise, comme toute société, est constituée par l'union plus ou moins inconsciente des volontés tendant vers les mêmes aspirations concrétisées dans les croyances. Chaque fois qu'une pierre s'en va de l'édifice, celui-ci s'affaiblit, c'est certain ; mais il ne s'écroule que lorsque le nombre des moellons arrachés est considérable.

Or, en Chine, malgré le scepticisme de la classe intel-

lectuelle qui d'ailleurs a conservé un attachement incroyable pour le formalisme extérieur, les grands principes de la morale, clefs de voûte de l'édifice social, sont toujours intacts, l'unité de l'Empire immense et divisé n'existe même que par eux. On ne peut donc pas dire que la société chinoise soit en décomposition, quelle que soit la faiblesse de son organisation politique, quels que soient les vices de son administration.

Toujours retenue debout par sa morale, elle continue à se dresser devant le monde d'Occident qui voudrait l'envahir, se la partager peut-être, et c'est cette morale qui la défend, mieux que des murailles, des canons et des vaisseaux. Après les conflits qui se préparent, on pourra peut-être vaincre un jour les troupes et les flottes de la Chine, envahir et dominer son territoire, mais si jamais cela se réalise avant que sa morale ne se soit transformée, on n'aura fait que d'éphémères conquêtes, sujettes aux redoutables lendemains, car, tant que l'on n'a point transformé l'âme d'un peuple en lui substituant les aspirations, les croyances, la morale même du vainqueur, on ne l'a pas réellement conquis et l'on est toujours exposé à voir le vaincu d'hier se redresser et vaincre à son tour celui qui, n'ayant pas su gagner son âme, est resté l'oppresseur, c'est-à-dire le plus odieux de tous les ennemis.

## CHAPITRE XI

### L'avenir de la morale chinoise.

Lorsqu'un peuple vit isolé, ou à peu près, du reste du monde, le principe de vie qui avait été le moteur de son établissement primitif semble perdre de sa vertu progressive. La société s'immobilise, les changements qu'elle éprouve — — car l'immobilité complète est impossible — n'atteignent que sa surface, son âme est comme figée. La Chine est un exemple fameux de ce phénomène. Elle a sommeillé pendant des siècles alors qu'au dehors les peuples occidentaux, passant à travers de nombreuses évolutions, progressaient toujours, comme si leurs luttes, entretenant en exercice leurs forces vives, avaient sans cesse alimenté leur vitalité.

Maintenant, la terre sillonnée, en tous sens par l'activité humaine ne peut plus contenir de pays fermé, et la Chine, se trouve en présence d'une situation nouvelle. Depuis plus d'un demi-siècle, obligée d'entretenir des rapports avec le monde extérieur, elle ne pouvait manquer de subir l'influence de ces étrangers venus troubler sa tranquillité. Elle a résisté de son mieux à l'intrusion des nouveaux venus ;

mais elle a dû s'apercevoir chaque jour davantage qu'elle était en présence de forces adverses impossibles à maîtriser. Sa faiblesse est devenue manifeste à ses propres yeux, et la constatation même de cette faiblesse a été le premier acte du changement qu'elle accomplit présentement.

Or, comme l'histoire d'un peuple n'est guère autre chose que sa morale en action, la Chine, en transformation, marche donc vers une transformation de sa morale. C'est là certes l'événement le plus grave qui lui soit jamais arrivé et auprès duquel les invasions triomphantes des Mongols et des Tartares n'ont aucune importance.

Mais la Chine, dans la personne de ses enfants les plus éclairés, ignore la nature du problème qui se pose aujourd'hui pour elle et elle croit pouvoir se transformer sans tenir compte du facteur moral de ce problème. De là peuvent résulter, pour la paix du monde, les plus graves conséquences, car la rencontre de la civilisation chinoise et de l'occidentale se présenteront sous l'aspect d'un conflit.

Jusqu'à la fin du siècle dernier, on pouvait dire que la Chine était restée fermée aux idées du monde extérieur. Les Européens y avaient bien pénétré en vainqueurs, mais le monde chinois, si vaste, les avait supportés comme un mal temporaire, dont on espère être délivré quelque jour. Ce qu'il avait vu de l'Europe dans la personne des envahisseurs était peu fait pour lui donner une bonne idéee des sociétés habitant dans cette contrée lointaine. C'étaient d'abord des soldats, paraissant à ces raffinés, grossiers d'allure et bar-

bares, soldats qui étaient venus incendier les palais impériaux, pour venger le meurtre de leurs compatriotes, meurtre légitime aux yeux des Chinois qui ont toujours admis avoir le droit de fermer leurs portes aux étrangers. Puis, ce furent des commerçants qui, à la faveur des traités imposés par la force, venaient sur le sol chinois, attirés par le désir du lucre et qui, forts de leur sentiment de supériorité sur les indigènes, traitaient ceux-ci avec hauteur quand ce n'était pas avec brutalité. Ni les soldats, ni les hommes d'affaires n'apportaient avec eux l'exemple des vertus morales. C'est un fait, que les hommes de race blanche, lorsqu'ils se trouvent au milieu d'une population qu'ils considèrent comme inférieure, ne se conduisent pas en général avec la retenue dont ils font preuve dans leur propre pays où ils sont bridés par les convenances sociales. On en pourrait citer maints exemples. Loin d'apporter avec eux l'influence morale capable d'inspirer le respect aux Chinois, il n'est que trop certain que la conduite de beaucoup d'Occidentaux en Chine était bien faite pour produire un effet tout contraire.

On ne peut adresser le même reproche aux missionnaires des différentes confessions qui, poussés par le zèle religieux, sont allés, souvent au péril de leur vie, enseigner le christianisme en Chine; mais, la doctrine qu'ils apportaient, heurtait trop de préjugés de toutes espèces, rencontrait dans la classe dirigeante des lettrés trop d'hostilités, blessait trop profondément le sentiment religieux national en toutes ses

survivances, pour que son influence ne fût pas médiocre (1).

La morale occidentale n'a donc, pour ainsi dire, exercé aucune action appréciable sur les Chinois, elle n'a pu inspirer à ceux-ci aucun sentiment d'estime pour son excellence ; ils la méconnaissent profondément, aujourd'hui encore. Et pourtant, c'est cette morale qui s'apprête à les conquérir.

Jamais spectacle plus intéressant pour le philosophe et pour le sociologue, ne se sera déroulé que celui dont l'Extrême-Orient va être désormais le théâtre.

Les Chinois d'aujourd'hui sont bien convaincus de notre supériorité matérielle et intellectuelle. Les faits brutaux la leur ont prouvé à l'évidence, et aujourd'hui, les Japonais leur montrent, par leurs discours et par leurs exemples, ce que peuvent espérer les peuples asiatiques qui sauront prendre nos méthodes scientifiques, industrielles et militaires. Toute la Chine qui pense est dès maintenant décidée à imiter le Japon, le parti des conservateurs bornés diminue de jour en jour ; les principaux vice-rois envoient quantité de jeunes gens étudier à Tokio les sciences et les méthodes occidentales. De nombreux professeurs japonais s'installent dans les écoles que l'on fonde de tous côtés. C'en est fait, la Chine

(1) Il est permis, en effet, de qualifier de médiocre, le résultat des conquêtes des missionnaires, lorsqu'on songe que si leur propagande n'obtient dans l'avenir que des fruits, proportionnellement aussi nombreux qu'elle en a obtenus depuis un demi-siècle, elle doit mettre plus de vingt mille ans pour convertir toute la Chine.

est travaillée par un désir puissant de transformation profonde qu'elle s'efforce de réaliser.

Même, un esprit de solidarité nationale se forme déjà. Le boycottage des marchandises américaines qui a pris de telles proportions, grâce à une entente habile des commerçants chinois, en est la preuve.

Mais tout cela n'a point de rapport direct avec les idées morales occidentales, et les Chinois espèrent faire les plus grands progrès dans l'ordre économique, militaire, et même scientifique, sans rien abandonner de leurs idées et de leurs croyances propres. Ils comptent bien acquérir ainsi des armes puissantes qui leur permettront de secouer le joug étranger, de conquérir leur indépendance nationale et même, au besoin d'élever la voix dans les conflits mondiaux, mais abandonner les vieilles doctrines morales qui ont depuis des milliers d'années, soutenu et conservé la société chinoise, ils n'y songent pas.

En cela, ils se leurrent grandement, ainsi que nous le montre l'histoire des autres peuples qui, dans le passé, se sont transformés.

Le développement intellectuel de la Chine n'est pas assez avancé pour lui permettre de bien saisir les rapports profonds de la vie intellectuelle d'un peuple avec sa vie morale. Sans doute, leurs philosophes, comme tous les sages en tout pays, leur ont enseigné que la pratique de la vertu est une des conditions de la lucidité d'esprit ; mais ils ne pouvaient, manquant d'éléments de comparaison, leur faire voir, ni voir

eux-mêmes, les conséquences intellectuelles et sociales des croyances qui, au fond de l'âme humaine, posent des affirmations sur les principes premiers des choses, ils ne pouvaient leur montrer que le panthéisme, qui constitue le fond de toutes les religions asiatiques, que la croyance, sous ses formes multiples, en un dieu ou en des dieux qui sont l'âme du monde et des choses, et leur substance, en rendant, pour l'esprit, indistincts tous les phénomènes, aboutit directement, dans l'ordre intellectuel, à l'imprécision des idées qui empêche tout véritable développement scientifique original, et dans l'ordre moral, à une sorte de négation de la personnalité humaine, qui ne permet d'asseoir aucune théorie du droit individuel et de la liberté.

C'est parce qu'ils ne voient pas ces choses, qu'ils croient pouvoir se libérer de l'Occident en lui prenant simplement le côté externe de sa civilisation et en refusant d'en adopter l'âme.

Sur ces principes fondamentaux, l'Occident, en effet, diffère profondément de l'Asie. Quelle que soit la multiplicité des systèmes philosophiques, quelle que soit l'opposition entre plusieurs de ces systèmes et la religion traditionnelle : le christianisme, tous leurs partisans ou tous leurs fidèles pensent et vivent comme si le fondement ontologique de leur morale comportait une distinction bien nette de l'âme humaine du reste de l'Univers. Divisés sur tous les autres points, ils sont unis sur celui-là, encore que tous ne formulent pas dogmatiquement leur croyance. Il est manifeste,

en effet, que tous les Occidentaux admettent pratiquement comme un dogme incontestable l'individualité humaine, la distinction réelle du moi, et que sur cette notion repose tout l'édifice des libertés politiques auxquelles nous sommes tous attachés et que nous considérons comme le plus puissant élément de progrès individuel et social.

Comment concevoir la liberté humaine et le droit de l'homme, si la personne de celui-ci n'est qu'un aspect changeant et fugitif du cosmos universel, un phénomène passager de la substance infinie qui prend une forme particulière quelques instants dans la durée, comme la vague qui à peine soulevée disparait dans l'immensité de sa propre substance, le vaste Océan ?

Or, les trois grands systèmes chinois de morale. le Confucianisme, le Taoisme, le Bouddhisme, possédent un fonds commun de panthéisme, où la personne humaine devient indistincte.

Certes les textes des livres sacrés anciens dénotent bien chez les Chinois, à l'origine de leur histoire, la croyance assez nette à un personnage divin, le suprême Seigneur, dont la volonté édicte la loi morale, et sanctionne cette loi par les bienfaits ou les calamités qu'il envoie aux peuples ; mais, dès le temps même de Confucius, cette notion semble perdre de sa netteté, si bien que dans les siècles postérieurs les philosophes se poseront, sans la résoudre, la question de la personnalité divine.

D'autre part, le culte impérial au Chang-Ti, qui se célèbre

toujours, semble bien, lui aussi, comporter chez ceux qui y participent la notion d'une personnalité divine. On n'offre pas de sacrifices, on ne fait pas de prières à quelqu'un qui. forcé de suivre des lois fatales qui les dominent, ne peut vous exaucer.

Ceci paraîtrait indiquer une conception assez précise de la personnalité divine et conséquemment de la personnalité humaine qui lui est opposée. Mais il s'en faut que, dans les consciences, cette conception soit aussi nette.

Les doctrines panthéistes ont profondément pénétré le confucianisme, si jamais elles lui ont été étrangères, ce que nous ne pouvons guère savoir. Nous ne sommes pas en mesure, en effet, de distinguer, dans les œuvres de Confucius et de ses disciples immédiats, si leurs idées métaphysiques comportent une croyance à l'esprit pur indépendant de la matière. De même, l'imprécision des textes chinois antiques ne nous permet pas d'affirmer ni de nier absolument que chez Laotzeu et les siens, le Tao éternel, qui nous paraît être une conception panthéiste, ne fût pas, pour certains, une sorte de dieu personnel et spirituel, conçu à la manière des métaphysiciens spiritualistes, qui, affirmant cette personnalité et essayant d'autre part de la concilier avec les notions d'infinité, d'éternité, de nécessité, aboutissent à d'insondables mystères et qui finissent par définir Dieu : celui qui ne se définit pas, comme l'Eternel sans nom de Laotzeu.

Ce sont là des questions subtiles pour lesquelles il man-

quera vraisemblablement toujours de documents assez sûrs pour établir une conviction scientifique.

Mais si nous ne pouvons, sur ces temps si lointains, que donner des opinions personnelles de peu de valeur, le développement de la pensée spéculative chinoise, dans les temps plus rapprochés, nous permet d'affirmer le caractère panthéistique des doctrines philosophiques des trois écoles.

Sans doute, l'introduction du bouddhisme en Chine a dû contribuer beaucoup au développement peut-être, à la diffusion sûrement, des idées panthéistes dans les intelligences, et au matérialisme pratique qui, pour beaucoup, en est la conséquence.

En tout cas, le monde des penseurs chinois et tous ceux qui inconsciemment éprouvent son influence depuis de longs siècles n'ont guère d'autres idées ontologiques que celles qui représentent comme unis inséparablement l'esprit et la matière constituant l'Univers en ses évolutions sans fin, et qui dès lors rendent indistincte et fugitive la personnalité humaine.

Les conséquences sociales de cet état d'esprit n'ont point cessé d'en manifester l'origine ; la condition des personnes dans le droit chinois comporte aussi peu que possible de liberté, et la personnalité des individus y disparaît dans la puissance paternelle du chef de famille, du magistrat et du prince qui sont en théorie les frères aînés et le père de tous les sujets.

Le terrible principe de la solidarité pénale était une

preuve manifeste de cette notion, pour nous étrange, de la personnalité humaine. Certains grands crimes ne pouvaient être vengés que par la décapitation de tous les ascendants et descendants du coupable, bien que ceux-ci fussent ignorants du crime perpétré ou seulement préparé, parce que l'esprit de la loi chinoise est que la famille seule, considérée *in globo*, est le véritable individu. Jusqu'au 25 avril 1905, cette prescription a figuré dans les lois.

De telles lois, de telles mœurs, et les croyances et les principes qui en sont les générateurs, sont bien tout ce qu'il y a de plus opposé aux idées occidentales. Cette opposition sera la source de conflits lorsque ces idées pénétreront de plus en plus le monde chinois, parce qu'elles ne tarderont pas à apparaître, à tous ceux qui ont une influence dirigeante, comme ce qu'elles sont en réalité pour la société chinoise, des facteurs de troubles, de révolution, de destruction.

Cette société se trouve par rapport au monde occidental comme l'était la société romaine lorsque les premières prédications chrétiennes vinrent apporter dans les âmes les aspirations nouvelles qui devaient contribuer si puissamment à la destruction de la société antique. On doit s'attendre à ce que, comme celle-ci, elle résiste par tous les moyens. Ainsi que tous les corps organisés, une société lutte toujours avec énergie contre les forces de destruction qui travaillent à sa perte, mais cette résistance n'a pas lieu sans soubresauts et sans cette fièvre qui dans l'ordre social produisent les guerres civiles, ou les guerres étrangères et

souvent les unes et les autres. L'histoire est pleine de pareils faits.

Ce n'est pas jouer au prophète que de prétendre que le xx$^{e}$ siècle, dans lequel nous entrons, verra les commencements de cette grande lutte pour la prédominence de deux morales.

Est-il possible d'en prévoir l'issue? Essayer de lire dans l'avenir, n'est-ce pas une entreprise téméraire et vaine ?

Nous ne le croyons pas. A quoi donc servirait l'histoire, si l'enseignemeut du passé, et si les observations rationnelles ne devaient être comme une lumière éclairant l'avenir?

Mais pour pouvoir jeter ses regards en avant sans avoir trop de chances de s'illusionner, il faut examiner les moyens d'action que les deux adversaires vont employer dans la lutte.

Du côté chinois, ces moyens ne pourront consister qu'en une résistance passive, car il ne peut être question de gagner l'Occident à la morale chinoise; les Chinois ne tiennent nullement à faire de la propagande pour leurs idées, toute leur ambition est de garder leur propre morale, de conquérir leur indépendance ainsi que le pouvoir de traiter d'égal à égal avec les autres peuples ; mais ils n'entendent point faire, pour cela, partager leurs idées à ceux-ci. Même à leurs yeux, il est manifeste que cela est impossible et si bonne, si excellente que leur paraisse la doctrine de Confucius, il n'est pas un Chinois éclairé qui se flatte aujourd'hui de la voir s'im-

poser à l'Europe et à l'Amérique comme elle le fit jadis au Japon.

Pour acquérir de la force on réformera l'administration de l'Empire, on adoptera des constitutions inspirées de celles des puissances d'Occident, on créera de grandes armées et, avec tous ces moyens on se flatte d'imposer à l'occasion sa volonté à l'étranger qui est, et qui restera, l'étranger.

Donc, action purement défensive qui ne pourra devenir offensive que dans l'ordre matériel seulement, les Chinois n'ayant rien du fanatisme musulman ni de l'esprit de prosélytisme chrétien qui pousse aux conversions plus encore qu'aux conquêtes.

Du côté occidental, il en sera tout autrement. Malgré le scepticisme qui flotte à la surface des sociétés occidentales, celles-ci sont restées toujours des conquérantes dans l'ordre moral. Les aspirations profondes de leur âme n'ont point changé avec leurs croyances, ni avec les modifications de leurs méthodes.

Aujourd'hui, comme au temps des croisades, où toute la chrétienté, la croix en main, allait combattre l'Islam, comme à l'époque révolutionnaire où les armées de la République se flattaient de gagner à la liberté tous les peuples, les Occidentaux sont profondément convaincus de la supériorité de leur civilisation. Ils n'ont, sur ce point, aucun doute. Et, d'autre part, ils se considèrent comme moralement obligés d'appeler tous les hommes à jouir de ses bienfaits. C'est bien là, à cet égard, le sentiment dominant, et cela est si

vrai que, pour s'attirer la faveur publique, bien des cupidités et bien des ambitions s'abritent derrière lui, le prennent comme prétexte, afin de légitimer de malsaines ou d'injustes entreprises.

Quoiqu'ils en aient, leurs rapports avec l'Extrême-Orient ne peuvent avoir lieu, en faisant abstraction de cette tendance invincible. Ils pénétreront donc sur la terre d'Asie, portant avec eux, dans la paix ou dans la guerre, le prosélytisme qui les anime, et ils s'efforceront consciemment ou inconsciemment de substituer aux principes moraux, base de la société chinoise, leurs propres principes destructeurs de cette même société.

Mais la pénétration de leur morale présentera un caractère nouveau.

Jusqu'ici, les conquêtes morales se faisaient par le moyen de la propagande religieuse. Lorsqu'un peuple en avait vaincu un autre, il lui faisait adopter sa religion, de gré ou de force, afin que les vaincus finissent par avoir la même âme que leurs vainqueurs et ainsi fussent transformés, pleinement conquis.

L'emploi de la force en pareil cas a été le procédé ordinaire de l'Islam, procédé rapide, mais inefficace dans la plupart des cas.

La conversion par la persuasion, moyen plus lent, est aussi meilleur. Ce fut celui employé par le petit noyau des Juifs qui vinrent à Rome apporter la doctrine nouvelle, dont la société occidentale devait sortir tout entière. Pauvres,

misérables, ils ne pouvaient en employer d'autre. Ils firent briller aux regards des opprimés de la rigide société romaine une espérance de salut qui les conquit; malgré les persécutions les plus terribles, leur nombre s'accrut constamment, jusqu'à ce qu'il fut assez grand pour que les chrétiens formassent eux-mêmes la société nouvelle.

Le moyen qu'ils employaient était l'appel à la foi, le procédé direct de propagande religieuse, la séduction d'une promesse d'éternelle béatitude, après laquelle soupire instinctivement la douleur humaine. Ils firent ainsi passer dans les cœurs leur doctrine de la paternité divine, de l'égalité et de la fraternité des hommes et les notions de la personnalité humaine et de la liberté qui en sont la conséquence logique. Ils semaient ces germes moraux, qui devaient se développer d'une façon si extraordinaire et porter plus tard tant de fruits inattendus dans l'ordre social et politique.

Ce moyen peut-il être employé avec succès pour la conquête morale du peuple chinois ?

Il y a une catégorie d'hommes qui l'ont cru et qui le croient encore : les missionnaires et leurs coreligionnaires qui les envoient frapper à la porte du cœur des Chinois, fermé au mysticisme occidental.

On sait quel est le résultat de leur propagande en un demi-siècle : un million de convertis, dont la valeur d'un grand nombre est bien douteuse.

Ce genre de propagande rencontre à notre époque de grandes difficultés ; d'une part, la division des différentes

églises, protestantes et catholiques, qui se disputent les néophytes, sont bien faites pour inspirer aux Chinois un certain scepticisme à l'égard des doctrines religieuses occidentales ; d'autre part. l'esprit actuel des Occidentaux, qui se détachent de plus en plus des liens religieux, des pratiques cultuelles et cherchent à organiser la société sans appuyer celle-ci sur une doctrine religieuse positive, le laïcisme contemporain, en un mot, s'oppose, lui aussi, et d'une façon puissante, aux tentatives de conversion des Chinois.

Ceux-ci n'ignorent pas l'état de division religieuse et philosophique où se trouve l'Occident, et c'est une raison de plus de repousser la religion chrétienne, qu'ils savent abandonnée et même combattue par beaucoup.

Bien qu'un homme d'Etat fameux ait pu dire, en France, que l'anticléricalisme ne devait pas être un article d'exportation, la rapidité des communications rend aujourd'hui ce dessein impossible. Le bruit de nos disputes est répercuté par la presse jusqu'aux extrémités de la terre et il est impossible que les nations demeurent longtemps dans cette position illogique de protéger au dehors et de propager des doctrines qu'elles délaissent ou qu'elles combattent chez elles. Cette situation est particulièrement celle de la France, pays qui fournit toujours le plus grand nombre de missionnaires et, en partieulier, la presque totalité de ceux qui se trouvent dans l'Empire Chinois.

Pour toutes ces raisons, il n'y a pas lieu de compter pour

gagner l'Extrême-Orient et particulièrement la Chine sur la forme de propagande qui, jusqu'ici, a été pour les peuples le plus puissant instrument de conquête morale.

Faut-il donc croire que la Chine demeurera à jamais immuable ?

Nullement, car les idées morales peuvent se répandre de plusieurs manières. S'il est, pour des causes diverses, fort difficile d'en faire admettre le principe sous une forme en défaveur, il l'est moins d'en faire adopter les conséquences, à cause des avantages manifestes qu'elles présentent.

Les Chinois, qui rêvent de relever leur pays, se sont demandé, en effet, quelle était la cause morale qui donnait aux nations d'Occident tant de force, qui les avait portées à un si haut degré de puissance scientifique et militaire ; ils ont cru en trouver la raison dans l'excellence de nos institutions politiques, et ils ne se sont pas aperçus que ces institutions sont un effet et non pas une cause, et que les principes fondamentaux de la morale ainsi que les croyances profondes dont ils dérivent en sont la source première (1).

Mais s'ils s'illusionnent à cet égard, si la Chine ne pourra vraiment rivaliser avec l'Occident que lorsqu'elle se sera

(1) En écrivant ces lignes, j'ai sous les yeux une lettre d'un Chinois éminent qui m'exprime ces idées. Ce personnage occupe une haute situation. D'autre part, les réformateurs qui, loin d'avoir aucune attache avec le gouvernement, le combattent, au contraire, partagent cette manière de voir. Il en est ainsi du fameux Sun Yat-Sen, un des principaux instigateurs de la révolte du Koang-Si, qui voudrait constituer une République

fait une âme occidentale, il n'en est pas moins vrai que la pénétration chaque jour plus grande des Occidentaux en Extrême-Orient, que les relations de plus en plus nombreuses des Chinois avec l'Europe et l'Amérique mettent ceux-ci dans une nouvelle atmosphère d'idées, en un mot, dans un milieu mental nouveau, qui doit nécessairement, à la longue, exercer sur eux son influence modificatrice.

Ils ne prendront point, tout d'abord, les idées morales, ni sous leur forme religieuse, pour les raisons précédemment exposées, ni sous leur forme philosophique, parce que cette dernière enveloppe un chaos de systèmes et de contradictions, et qu'en définitive ce qu'on appelle en Occident les idées morales, considérées en dehors de leur source, le christianisme, ne présentent plus guère à l'esprit que l'expression d'aspirations sentimentales que la raison ne peut facilement et clairement justifier.

Appuyés sur leurs vieux principes, ils s'efforceront de s'assimiler les procédés industriels, économiques, militaires, les méthodes scientifiques et même nos méthodes politiques.

Dans cette entreprise, ils ne pourront manquer d'obtenir quelques résultats.

avec la population de plusieurs provinces du sud de la Chine. Les réformateurs radicaux du parti de Kang You-Wei qui, en 1898, ont été décimés par le bourreau, pensaient de même. Ils croient tous qu'il leur suffira de copier les institutions occidentales pour relever rapidement la Chine. La hauteur du problème se trouve hors de leur portée.

Sans doute, lorsqu'ils essaieront de marcher sur les traces politiques de l'Occident, leurs premiers pas provoqueront des crises, peut-être terribles, mais la vertu progressive qui se trouve dans les idées occidentales fera son œuvre. Les bienfaits réels qu'elle apporte à l'homme et qui se manifestent par un surcroît de vie intellectuelle et morale, par une supériorité évidente dans tous les domaines, chez les peuples qui la possèdent, s'imposeront par leur excellence même.

La morale d'Occident agira alors, non plus de l'intérieur à l'extérieur, non plus par son expansion de l'homme, dans le cœur duquel son germe a été déposé, jusqu'à la société dont il est le composant ; mais bien par l'effet de ses résultats, importés du dehors, sous la forme d'institutions politiques bâties de toutes pièces et déjà éprouvées.

Celles-ci seront pour les Chinois comme elles le sont pour les Japonais, une sorte de moule dans lequel se coule de force l'âme des individus, inéluctablement prise dans une forme supérieure.

Après les institutions politiques viendront les institutions sociales, dont la transformation sera beaucoup plus longue, beaucoup plus difficile, car l'homme ne modifie pas aisément sa manière de vivre dans ses rapports avec ses parents, ses enfants, son épouse, ses amis, ses voisins. Il peut consentir volontiers à changer la forme de son gouvernement, la nature de ses rapports avec les magistrats qui administrent la cité, mais non point à changer la nature de son lien matrimonial, paternel, filial et fraternel.

Croit-on que le Chinois, dont l'épouse est presque une esclave, accordera facilement les droits que l'Occident reconnaît à toute personne humaine, à cette compagne inférieure et domestiquée de sa vie ? Qu'il consentira sans peine à ce que son fils adulte puisse ne plus obéir à ses ordres ? Qu'il abandonnera sans difficulté sa manière de comprendre le droit de propriété familiale ?

Non, sans doute, mais pourtant l'influence des changements politiques, qui apporteront avec eux les semences des idées de liberté, descendra naturellement de l'ordre politique dans l'ordre social.

Ainsi, les âmes seront préparées à admettre les grands principes de la morale occidentale, jusqu'au jour où le travail de pénétration, complètement terminé, l'âme chinoise ne différera plus que sur des points secondaires de la nôtre. Alors il n'y aura pas plus de différence entre un Chinois et un Européen, qu'entre ce dernier et un Américain. Alors, les uns et les autres auront, en fait, la même croyance à la personnalité humaine, à sa dignité, à sa liberté ; ils feront partie réellement d'une même civilisation. L'Occident aura définitivement triomphé.

Est-il chimérique de croire à une pareille transformation ? La science ne nous montre-t-elle pas toujours, au contraire, la force du milieu modifiant les êtres organisés ?

Mais, pour s'accomplir, ce changement demandera de longues années et de grandes luttes.

Transformer l'âme d'un peuple est une œuvre immenes

qui a besoin des siècles. Sans doute, aujourd'hui, l'humanité vit plus vite ; les progrès modernes, en décuplant la force et les moyens d'action de l'homme, en supprimant les distances, ont augmenté, en quelque sorte, la durée de la vie ; un siècle, à notre époque, en représente plusieurs dans le passé. Néanmoins, le peuple chinois est sous l'empire d'un atavisme tellement ancien, et son esprit est tellement en retard sur le nôtre, qu'il serait puéril d'attendre de lui un changement rapide. La transformation du Japon ne doit pas nous faire d'illusion, car cette transformation est loin d'avoir atteint la couche dernière des âmes, où sont profondément enracinées les croyances, substratum de la vie morale. Malgré les apparences, le Japon n'a encore pris à l'Occident que l'écorce de sa civilisation. La nature ne fait pas plus de sauts chez lui qu'ailleurs.

Que la Chine puisse assez vite arriver à un état analogue et, forte de ses quatre cents millions d'hommes, devenir redoutable sur les champs de bataille économiques ou militaires, rien n'est plus vraisemblable pour quiconque suit au jour le jour le processus d'une évolution, que d'ailleurs le Japon dirige dès maintenant. Mais, là n'est pas le but final vers lequel elle marche inconsciemment, c'est-à-dire l'identité de sa morale et de la nôtre. Ce but, elle n'est pas près de l'atteindre. Elle s'apprête, au contraire, à préparer les luttes futures qu'elle croit pouvoir suffire à protéger la vieille âme chinoise. Elle ne pourra donc parvenir que, dans un avenir lointain, à ce but, vers lequel elle est invinciblement poussée,

qu'en passant à travers les épreuves et les souffrances de toutes sortes qui semblent nécessaires aux peuples comme aux individus pour provoquer les enfantements et pour monter vers un stade de vie supérieure.

Mais, en raison de son importance, le grand phénomène que va accomplir la société chinoise, est de nature à modifier les relations de tous les grands peuples du globe, à entraîner les uns et les autres dans des alliances et dans des ligues nouvelles, à provoquer peut-être des guerres mondiales, où presque toute la fleur de l'humanité virile s'entretuera en combattant pour la prédominance.

Visiblement, nous semblons marcher vers cet état de choses, et c'est cette redoutable perspective qui rend si digne d'attention tout ce qui concerne le peuple chinois, et en particulier la morale dont il a vécu jusqu'ici.

# TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE VIII



CHAPITRE IX



CHAPITRE X



CHAPITRE XI

# Bibliothèque internationale d'Economie Politique

*Honorée de souscriptions du Ministère de l'Instruction publique*

Publiée sous la direction de ALFRED BONNET

Les volumes de cette Bibliothèque se vendent aussi reliés avec une augmentation de 1 franc pour la série in-8, et de 0 fr. 50 pour la série in-18.

(SÉRIE IN-8)

I......... **COSSA (Luigi). — Histoire des doctrines économiques,** traduit par Alfred Bonnet, avec une préface de A. Deschamps, 1899, 1 vol. Broché. 10 fr. »

II-III..... **ASHLEY (W. J.). — Histoire et Doctrines économiques de l'Angleterre.** Tome I. *Le Moyen Age,* trad. P. Bondois. Tome II. *La Fin du Moyen Age,* trad. S. Bouyssy, 1900, 2 vol. 15 fr. »

IV....... **SEE (H.),** prof. à l'Université de Rennes. — **Les classes rurales et le régime domanial au moyen âge en France,** 1901. 1 vol. Broché. 12 fr. »

V........ **WRIGHT (CARROLL D.). — L'Evolution industrielle des Etats-Unis,** traduit par F. Lepelletier, avec une préface de E. Levasseur. 1901. 1 vol. Broché. 7 fr. »

VI....... **CAIRNES (J. E.). — Le caractère et la méthode logique de l'Economie politique.** Traduit par G. Vatran, 1902. 1 vol. Broché. 5 fr. »

VII...... **SMART (William). — La Répartition du revenu national,** traduit par G. Gueroult, avec une préface de P. Leroy-Beaulieu, 1902, 1 vol. Broché. 7 fr. »

VIII..... **SCHLOSS (David). — Les modes de rémunération du travail,** trad. avec introd., notes et appendices par Charles Rist. 1 vol. 7 fr. 50

IX........ **SCHMOLLER (Gustav). — Questions fondamentales d'Economie politique et de politique sociale,** 1902 1 vol. Broc. 7 fr. 50

X-XI..... **BOHM BAWERK (E.). — Histoire critique des théories de l'intérêt du capital.** trad. par Bernard. 1902, 2 vol. 14 fr. »

XII-XIII. **PARETO (Vilfredo). — Les systèmes socialistes.** 1902. 2 vol. Broché. 14 fr. »

XIV-XV. **LASSALLE (F.). — Théorie systématique des droits acquis,** avec préface de Ch. Andler. 1904. 2 vol. Broché. 20 fr. »

XVI..... **RODBERTUS JAGETZOW (C.). — Le Capital,** trad. Chatelain. 1904. 1 vol. 6 fr. »

XVII.... **LANDRY (A.). — L'intérêt du Capital,** 1904 1 vol. Broché. 7 fr. »

XVIII... **PHILIPPOVICH (Eugen von). — La politique agraire,** trad. par S. Bouyssy, avec préface de A. Souchon, 1904. 1 vol. Broché. 6 fr. »

XIX..... **DENIS (Hector). — Histoire des Systèmes économiques et socialistes.** Tome I. *Les Fondateurs.* 1904. 1 vol. Broché. 7 fr. »

XX ..... **WAGNER (Ad.). — Les Fondements de l'Economie politique.** Tome I. 1904 1 vol. Broché. 10 fr. »

**SCHMOLLER (G.). — Principes d'Economie politique.** Traduit par G. Platon:

XXI..... Tome premier. 1895. 1 vol. in-8. Broché. 10 fr. »

XXII.... Tome deuxième. 1905. 1 vol. in-8. Broché. 10 fr. »

XXVI .. **PETTY (Sir W.). — Œuvres économiques,** traduit par Dussauze

XXVI .. et Pasquier, préface de A. Schatz, 1905, 2 vol. in-8. Broché. 15 fr. »

XXIX... **SALVIOLI. — Le capitalisme dans le monde antique** (*sous presse*)

([illegible]RIE IN-18)

I........... **MENG[illegible]**[illegible]ton), profe[illegible]eur à l'Université de Vienne. — **Le droit au [illegible]égral d[illegible] travail,** trad. par Alfred Bonnet, avec préfa[illegible] Andler, 1900, 1 vol. Broché. 3 fr. 50

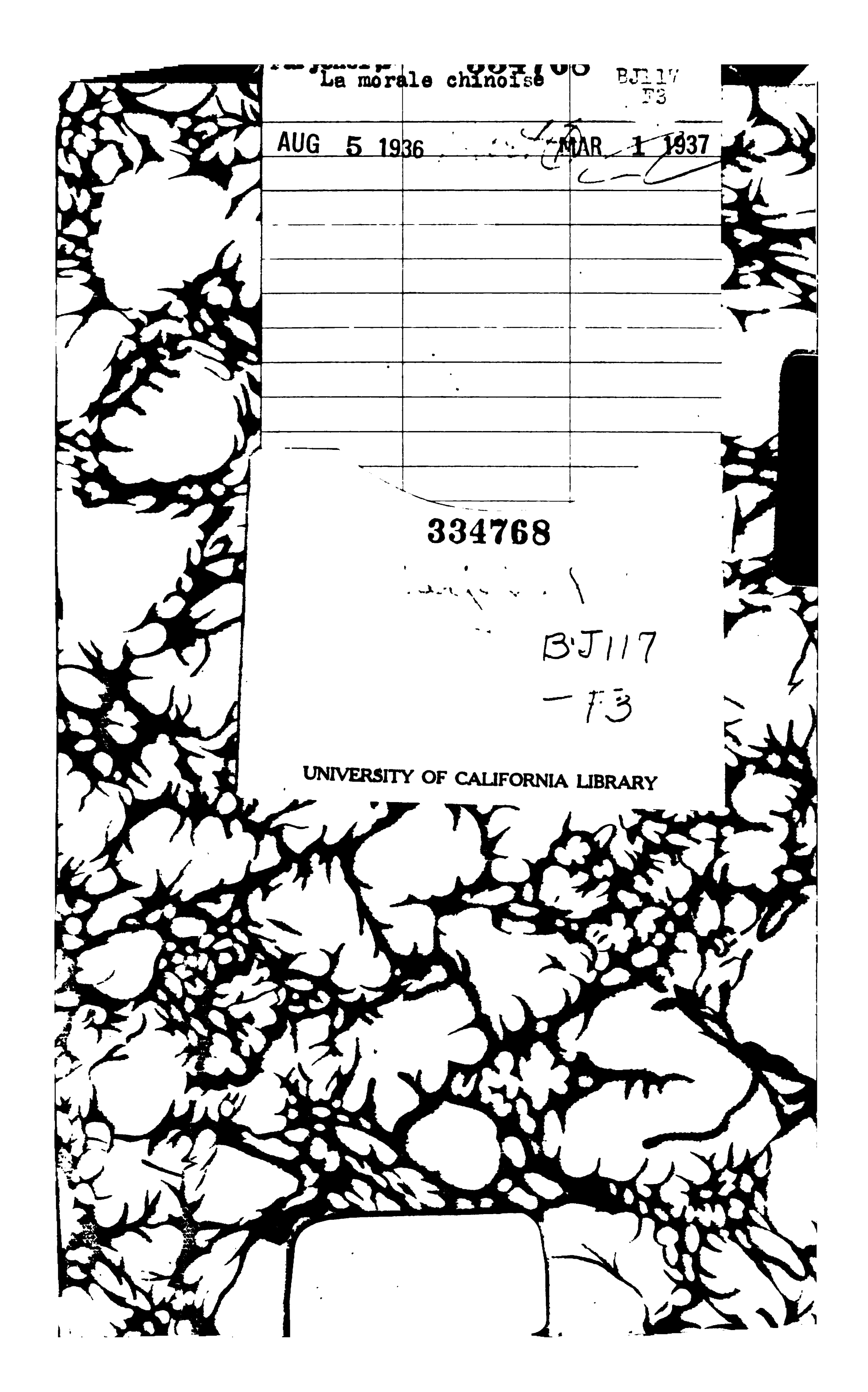
II.......... **PA[illegible]**[illegible], professeur à l'Université de Pennsylvanie. — **Les fc[illegible] économiques de la protection,** traduit par F. Lepelletier, avec préface de Paul Cauwès, 1899. 1 vol. Broché. 2 fr. 50

III......... **BASTABLE (C. F.)** professeur à l'Université de Dublin. — **La théorie du commerce international,** trad. avec intr. par Sauvaire-Jourdan, 1900, 1 vol. 3 fr. »

IV......... **WILLOUGHBY (W.-F.). — Essais sur la législation ouvrière aux Etats-Unis,** trad. et annotés par A. Chaboseau, 1903, 1 vol. Broché. 3 fr. 50

Imp. Duverdun. — Buzançais.




La morale chinoise
BJ117
F3
AUG 5 1936
MAR 1 1937
334768
BJ117
F3
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

